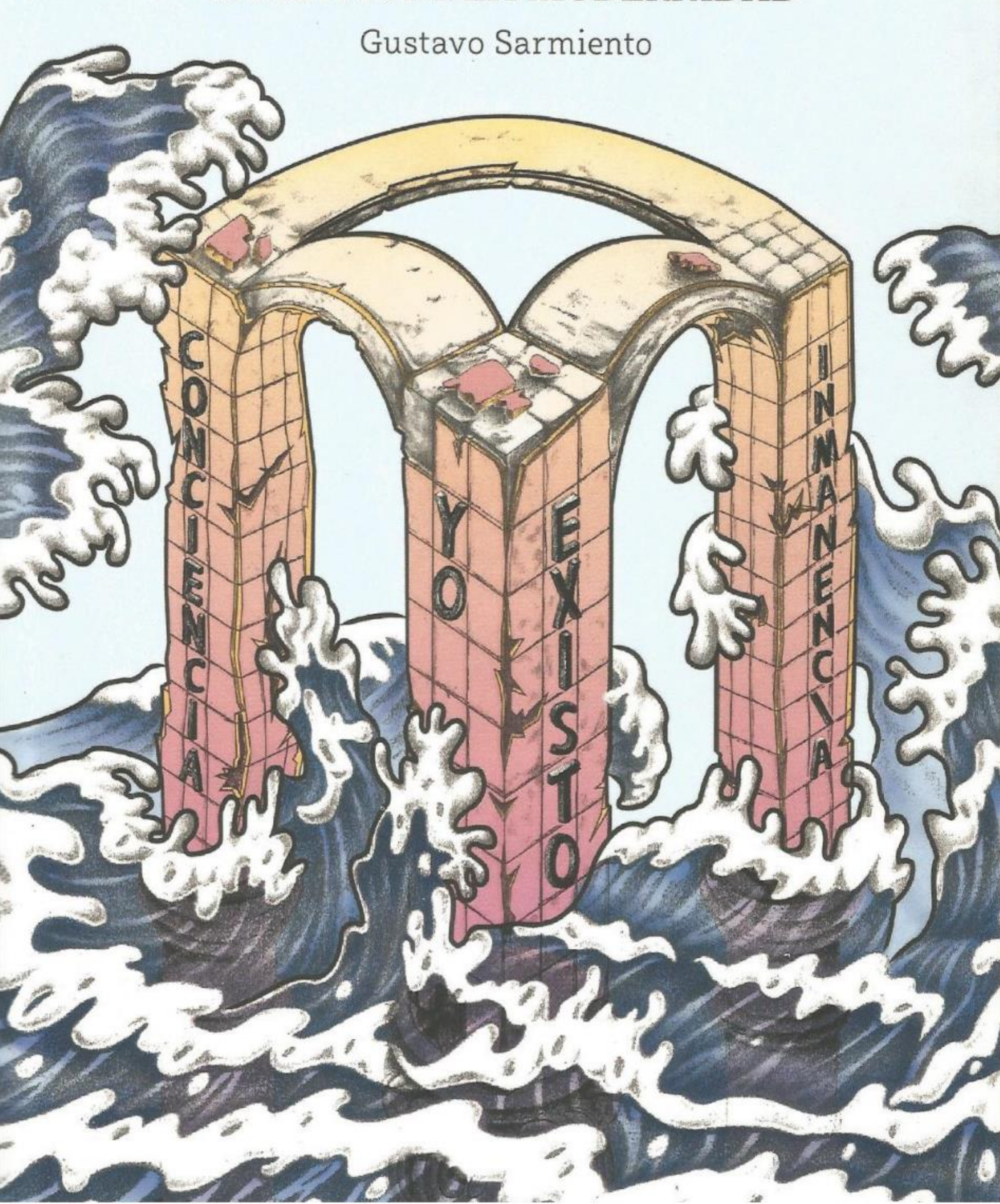
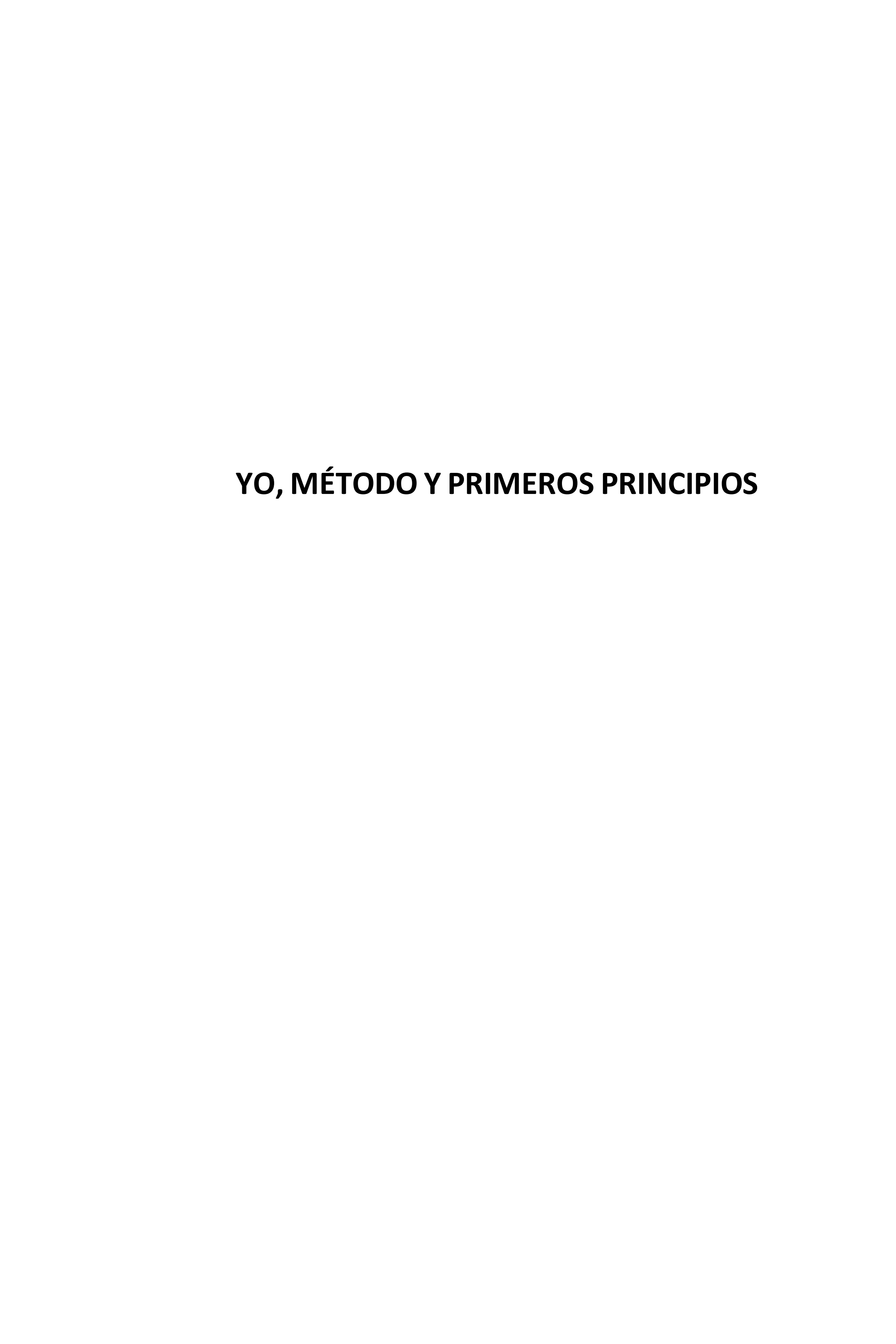
# Yo, Método y Primeros Principios

## DE LOS EQUÍVOCOS DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DE LA MODERNIDAD

Gustavo Sarmiento





# YO, MÉTODO Y PRIMEROS PRINCIPIOS

# YO, MÉTODO Y PRIMEROS PRINCIPIOS

## DE LOS EQUÍVOCOS DE LA FILOSOFÍA

## A PARTIR DE LA MODERNIDAD

**GUSTAVO SARMIENTO**

Arte de la Portada: Fernando Sarmiento



ISBN-10: 1790265096

ISBN-13: 978-1790265091

Imprint: Independently published

Primera edición

Caracas/Venezuela/2018

*Para Tanya*

# ÍNDICE

EPÍLOGO

Del método y la determinación de los principios de la filosofía

# PREFACIO

A partir de la modernidad, la relación del hombre consigo mismo y con la alteridad ha sido vista desde la perspectiva de la conciencia. El ente que puede pensarse a sí mismo como *yo* vive su vida relacionándose con otras existencias y consigo mismo; las percibe, a algunas les da uso, las consume, conoce, modifica, construye, otras son sus prójimos. Actúa sobre entes y es afectado por estos de modos variados, algunos favorables, otros contrarios. Tan solo un ser de esta clase, que puede referirse a sí mismo, puede indagar e investigar lo que es el ente en cuanto tal y explorar sus regiones. Solo este existente tiene la posibilidad de hacer ontología.

Cuando las metafísicas modernas subordinaron la investigación filosófica a la perspectiva de la conciencia fueron mucho más allá de este reconocimiento, elevando al *yo existo* a una posición de preeminencia como primer principio de la filosofía. A consecuencia de esta decisión, la perspectiva de la conciencia pasó a ser dominante, se determinó a la esencia del *yo* como la de algo que, consciente de sí y de la alteridad, puede asegurarse por sí solo de la verdad de sus conocimientos sobre sí mismo y acerca del resto de los entes. El mundo pasó a ser visto desde la perspectiva del *yo* y se hizo un dogma de la inmanencia de la conciencia. La filosofía fue conducida a los dualismos alma-cuerpo o materia-mente, a la distinción sujeto-objeto, con el énfasis exagerado en el sujeto y la elevación de este por encima de la alteridad en diversas filosofías de la subjetividad o en variados idealismos y después a la apoteosis de la interpretación, con lo cual la alcanzada autonomía de la razón se volvió arbitraria.

Un examen de la perspectiva de la conciencia debe ser llevado a cabo a fin de determinar si esta fue demostrada de forma definitiva o no ha sido así. Con este fin en mientes, la senda recorrida en su instauración y las razones de la decisión de tomarla han de ser inspeccionadas. Se trata de determinar si el punto de vista del *yo* es realmente la perspectiva que en cuanto a metodología debe adoptar la filosofía o si acaso el mismo ha resultado de la introducción de presupuestos no expresos unidos a la proyección sobre la esencia del hombre y la del resto del ente de una construcción filosófica que en vez de revelarlas las ha distorsionado impidiendo su comprensión, de manera que en el camino hacia la perspectiva de la conciencia se han deslizado errores capitales.

Por lo común, las críticas a la modernidad filosófica son continuadoras de

la senda inicial y mantienen el pensamiento originario. Partiendo de esta, tratan de superarla en el sentido de ir más allá de la misma. Sin embargo, lo que hacen es desarrollar de manera extremista pero acrítica consecuencias de las tesis recibidas. En el fondo, lo que se cuestiona son puntos de vista derivados, no los primordiales. Si las tesis básicas de las filosofías modernas —los primeros principios— están equivocadas, profundizar sus tendencias no hace sino agravar los problemas.

Es posible otro tipo de crítica, que examinando las bases de la modernidad, sus presupuestos cardinales y las tendencias impuestas al inicio muestre sus errores. Esta crítica no ha de seguir el camino original, sino que, situándose en el punto de partida, procederá a rebatirlo. Abandonando dicho comienzo, habrá que trazar una ruta nueva, con otra dirección y trayecto, que lleve a mejor destino. Un edificio cuyas bases han sido mal colocadas no puede ser rectificado, poner nuevos pisos sobre débiles cimientos no va a evitar su derrumbe y tarde o temprano habrá que erigir sobre otras bases. Si la dirección de la senda recorrida estaba equivocada, no va a ser posible recuperar el rumbo perdido persistiendo en la misma y en vez de continuar en un largo y tortuoso giro para tratar de encontrar un derrotero adecuado sería mejor dejar ese camino, que no debió haber sido recorrido, y volver al inicio para tomar una dirección verdadera.

La crítica que me propongo llevar a cabo intenta hacer esto. En vez de continuar el sendero de la modernidad y reprocharla desde sí misma voy a impugnar desde afuera sus tesis fundamentales. El predominio de la perspectiva del *yo* se apoya en tres puntos de vista capitales: 1º la interpretación moderna de la certeza del *yo existo* y la declaración del mismo como primer principio de la filosofía, 2º la reducción de la esencia del *yo* a la de una conciencia y 3º el dogma de la inmanencia de esa conciencia. Estas tesis están interrelacionadas y determinan a la mencionada perspectiva. Por esta razón, llevaré a cabo una revisión de ellas a fin de determinar si el *yo existo* en verdad puede ser el primer principio de la filosofía, si la esencia del *yo* puede igualarse a la de una conciencia y si la conciencia está realmente encerrada en representaciones e imposibilitada de tener un acceso inmediato a las cosas. Una vez probado, el error de estas tesis pondrá de relieve la inadecuación de la perspectiva del *yo* para ser el punto de partida metódico de la filosofía. A partir de ello será posible plantear otra manera de filosofar.

En este libro expongo investigaciones llevadas a cabo en el marco de las actividades del *Grupo de Investigación Filosófica Universidad de Salamanca - Universidad Simón Bolívar*, del cual he formado parte. Agradezco a colegas a ambos lados del Atlántico por la conformación de un ámbito de intercambio grato

y estimulante a lo largo de sucesivos simposios organizados por el grupo, tanto en Salamanca como en Caracas.

Los miembros de mi familia se han visto afectados por mi trabajo, cosa que han sobrellevado con paciencia, buena disposición y alegría; ellos han sido un apoyo muy importante para mí; Tanya Lasses, mi esposa, asesora, compañera y amiga me ha hecho feliz el camino; mi hijo Fernando Alberto ha elaborado el arte de la portada. A todos va dirigida mi gratitud.

# INTRODUCCIÓN

## Del método y la determinación de los principios de la filosofía

## Planteamiento de la hipótesis: Los principios modernos no son los primeros principios de la filosofía

Los primeros principios modernos dan lugar a la preponderancia de la perspectiva de la conciencia en la investigación filosófica, a la cual se encuentran sometidas subsecuentes filosofías con el consiguiente influjo sobre sus especulaciones. Este punto de vista está equivocado, pues *los principios modernos no son verdaderos principios de la metafísica y la filosofía ni son proposiciones verdaderas*, si bien importantes errores metodológicos condujeron a los mismos y al pensamiento de que lo son. Es preciso exponer y aclarar esta hipótesis. Para lograr una cabal exposición de la misma, hay que anticipar análisis que solo más adelante serán por completo probatorios.

### A. La interpretación cartesiana-moderna del método de las matemáticas y la exigencia de evidencia

**§ 1.**

Es bien sabido que el modelo para el método moderno ha sido el de las matemáticas. Pero Descartes y con él la modernidad lo malinterpretaron. Las matemáticas griegas encontraron su fundamentación mediante la aplicación del *método analítico*, en el cual, a partir de proposiciones de las cuales se sabe que son verdaderas se retrocede a fundamentos cada vez más lejanos de ellas hasta llegar a unos pocos primeros principios, los cinco postulados de Euclides, desde los cuales se pueden deducir los *elementos* de la geometría. La verdad y certeza de los postulados está constituida por dos características. En primer lugar, ellos no pueden ser demostrados a partir de principios anteriores. En segundo lugar, a partir de ellos se da cuenta de las proposiciones ciertas ya conocidas. Las dos propiedades son necesarias para establecerlos como primeros principios. No es suficiente la evidencia exigida por el método cartesiano, esta no hace a proposiciones primeros principios de un saber. Más aún, no es lo exigido, sino su

cualidad de ser indemostrables.

Atribuir evidencia a los principios de la geometría, todavía más a los de otros saberes, es problemático. No poder ser demostrado a partir de fundamentos previos no es lo mismo que ser evidente, lo cual requiere el conocimiento inmediato de que el principio es verdadero, lo que a su vez demanda la presencia inmediata de la susodicha verdad y presupone una facultad, un tipo de intuición, que haga posible el conocimiento inmediato, mas no de entes sino de la veracidad de enunciados. La presencia inmediata de esa verdad —diferente a la proposición misma— y su intuición son ambas dudosas. Siendo esto así, debe ser conocida a partir de la constatación de la conformidad de los objetos a los cuales se refiere la afirmación, que sí pueden ser conocidos en lo inmediato, por ejemplo, puntos y líneas para el primer postulado de la geometría, con su contenido, lo cual requiere la presencia inmediata de esos entes, de manera que la verdad en cuestión se pueda constatar, ahora sí de modo inmediato, en ellos. Los enunciados de cualquier saber son universales ya que se refieren a todos los particulares de uno de los tipos de objeto tratados por ese saber, por ejemplo, aquellos sobre triángulos en la geometría o acerca de todos los entes en metafísica. En el caso de afirmaciones universales no es posible conocer que son veraces en todos y cada uno de los casos reales y posibles que caen bajo ellas. Por otro lado, aquellas de la geometría son ciertas y no empíricas, por lo cual su veracidad no puede fundarse en meras generalizaciones y hay que tener en cuenta que la verdad de todas ellas se basa en la de los primeros principios (los postulados). Al igual que las demás proposiciones de la geometría, estos no pueden ser asegurados recorriendo todos los posibles individuos acerca de los cuales predican relaciones y comprobando en cada uno de ellos que el principio es cierto. Tampoco ocurre que dicha verdad, como ya dijimos algo distinto de la afirmación y de los entes sobre los cuales versa, sea intuida. Para poder asegurarlos como primeros principios lo que queda es constatar que no pueden ser reducidos a fundamentos anteriores. Y son principios en tanto que de ellos se deducen las proposiciones, ya conocidas como verídicas y universales, del saber.

Construir un saber cierto no consiste en hallar evidencias y deducir sus consecuencias sino en retroceder desde proposiciones ya conocidas como verdaderas hasta llegar a proposiciones que no pueden a su vez ser demostradas —porque son irreducibles a principios previos— desde las cuales y solo desde las cuales aquellas se derivan,[1] pero que no son evidentes en el sentido de que su

[1] El regreso en los saberes en general, incluidas las matemáticas, es un ir, más o menos directamente, al principio mediante construcciones originales del matemático o en general del investigador, las cuales, tomando en cuenta aquello que hay que fundar, logran dar con

veracidad sea conocida de inmediato y con independencia del conocimiento de los entes sobre los cuales versan. Dejando a un lado la cuestión de la certeza propia de las matemáticas, se puede afirmar que así han procedido los saberes en general. A partir de lo conocido se retrocede a aquello que lo sostiene. Los principios quedan establecidos cuando —y en tanto— *estos y solo estos* dan sostén a las proposiciones ya conocidas. Y son primeros principios en tanto son fundamentos no fundados. En todo esto es necesario tomar en cuenta o comenzar con proposiciones ya sabidas que no son los principios, no hay otra manera de hacerlo, pues estas controlan la verdad de los principios.[2] El proceso del saber consiste en un reiterado ir y venir desde lo conocido hacia los fundamentos en el cual se van construyendo fundamentaciones más adecuadas a las cosas, se descubren nuevos conocimientos sobre los entes a partir de esas construcciones y se puede identificar y corregir aquellos pretendidos conocimientos infundados que al inicio se tenían como verdaderos. No hay otra manera de hallar los primeros principios. Si no se procediera así, no habría garantía de que lo que se siga de estos concuerde con los entes, es decir, de que sean principios de verdades acerca de los entes corroboradas por los propios entes.

El punto de vista moderno-cartesiano es diferente. Se fija en las matemáticas, pero las interpreta como fundadas en la supuesta evidencia de sus axiomas, pensando que esta es lo que constituye a sus principios como tales y concluye que evidencia seguida de deducción a partir de esta son las condiciones del saber cierto. En esto se equivoca, ya que en las matemáticas las condiciones en realidad han sido las antes mencionadas, a saber, el retroceso desde las proposiciones conocidas hasta principios tales que no pueden demostrarse y la deducción a partir de estos de las proposiciones cuya verdad ya se sabía.[3] La interpretación cartesiana-moderna de las matemáticas piensa erróneamente que

---

el principio, con su carácter de primero —al darse cuenta de que no es reducible a principios previos— y encuentran la manera de fundar lo ya sabido a partir del mismo. Todo esto puede ser y de modo usual es en extremo difícil. Veremos que la posición del *yo-existo* como primer principio de la filosofía es una decisión y la reducción al mismo no es en realidad el resultado ni de una evidencia ni de un razonamiento regresivo veraz, sino la manera encontrada de presentarlo como primer principio.

[2] Ya que las mismas han de seguirse de ellos y solo de ellos, mediante razonamientos válidos.

[3] Reconocer el carácter de no ser demostrables de los principios en cuanto tales ha sido predominante en el pensamiento matemático contemporáneo. Por otro lado, los intentos de demostrar el quinto postulado de Euclides indican que al menos este axioma no es evidente, ya que hubiesen sido innecesarios y claramente imposibles de emprender si realmente lo fuese. Piénsese también en la posibilidad de construir otras geometrías a partir de la negación de dicho postulado. Se ha llegado a pensar que los axiomas están en última instancia sometidos al arbitrio y que es posible constituir sistemas deductivos a partir de axiomas y reglas de inferencia escogidos.

ser evidente es lo que vuelve primer principio a una proposición. Como es sabido, ello tiene consecuencias importantes para el método moderno, pues, de acuerdo con el mismo, más que buscar principios que den cuenta de enunciados ya conocidos que son verdaderos se trata de buscar una verdad evidente para deducir consecuencias de ella. Con esto el papel de la evidencia en la fundamentación del conocimiento filosófico adquiere una inmensa relevancia, que no tenía antes. Puestos en ello, los métodos para asegurar que los principios sean evidentes, como la *duda metódica* o la *epojé fenomenológica*, juegan un rol central.

Tanto en las matemáticas como en otros saberes, los principios son proposiciones universales que versan sobre clases de entes y no sobre particulares, por lo que no son evidentes y deben ser propuestos de la manera que he esbozado. No obstante, Descartes encuentra un primer principio que lo es. Ello es posible debido a la peculiaridad única del mismo, pues de la certeza del *yo existo* sí es posible tener evidencia y además apodíctica; a saber, la de un ente, aquél que se dice "yo", del cual necesariamente tiene conocimiento inmediato cada uno de nosotros, puesto que en cada caso se trata de uno mismo. Este conocimiento no es universal, puesto que versa acerca de un solo ente, en cada instancia el individuo que se refiere a sí mismo como *yo*, para el cual es evidente su existencia y lo es de manera absoluta ya que toda conciencia suya va acompañada de la conciencia inmediata de sí mismo, por lo que, a diferencia de la manera como se le presenta la de cualquier otro ente, respecto de la suya ni siquiera le es posible dudar. Para este ente, tanto la existencia como la conciencia de sí mismo se dan y es imposible que no se den —aunque solo a él mismo— siempre que tenga conciencia, mientras que la existencia de cualquier otro ente del cual tenga conciencia pudiera no ser verdadera y si lo fuese no sería necesaria, siendo posible dudar de ella.

## B. El errado posicionamiento de la verdad "*yo existo*" como primer principio de la filosofía

**§ 2.**

La aplicación de la duda parece dejar fuera de juego a todo pretendido conocimiento verdadero con la excepción de la *existencia del yo*, conduciendo a tomarlo como primer principio. Sin embargo, una aplicación *realmente ingenua* de la duda —bien sea, metódica, bien sea, mediante otros procedimientos para asegurar un comienzo firme, como la *epojé* fenomenológica— y la eliminación de todo aquello que sea susceptible a la misma no hubieran conducido a establecer al *yo existo* como primer principio de la filosofía. Para eso se necesita más:

Suprimir verdades tomándolas por falsas, asumir sin darse cuenta presupuestos que no son evidentes ni verídicos y decidirse por afirmaciones que no son ciertas ni veraces. El posicionamiento del *yo* como primer principio tiene presupuestos no expresos y, sin embargo, Descartes no logra realmente establecer que lo sea. Las filosofías posteriores hicieron mal en seguirle en este punto.

No hace falta una duda exacerbada para descubrir la seguridad del *yo existo*. Cualquiera que reflexione sobre sí mismo se puede dar cuenta de la certeza absoluta de su propia existencia. San Agustín la menciona, usándola contra los escépticos, aunque poco o nada más saca de ella y menos aún la toma como el primer principio de la filosofía.[4] Si la seguridad del *yo* fuese el primer principio, del mismo se deberían derivar las verdades de la filosofía, o deberían seguir al mismo, pero no es así. No se sigue de ella, ni viene después de ella, el conocimiento de las primeras causas y principios del ente, ni la clasificación de su totalidad de acuerdo con sus diferentes categorías, clases o tipos más generales, tampoco la explicación de los fundamentos de dichas clases.

No se encuentran a partir de la certidumbre del *yo existo* los fundamentos ni la esencia del hombre —ese ente que conoce su existencia segura—, como tampoco aquella del resto del ente. Las explicaciones filosóficas tradicionales de la totalidad no se sustentan en esta tesis y sin embargo muchos de sus conceptos y puntos de vista son apropiados por las filosofías modernas, no proviniendo, así pues, del pretendido principio. La susodicha certidumbre tampoco da base a la división moderna de la totalidad del ente en conciencia y los entes por esta concienciados —bien sean, cuerpos, bien sean, objetos— mediante representaciones ni el dogma de la inmanencia de la conciencia es algo que se siga de la firmeza del *yo existo*. Esta certeza no basta para instituirlo como el primer principio de la filosofía, pues de la misma no se sigue sino una refutación del escepticismo extremo por vía del contraejemplo.

Descartes piensa que la seguridad de la existencia del ente que se refiere a sí mismo como *yo* es de inmediato seguida por la determinación de su esencia como *pensar*, permítaseme decir *tener conciencia* o *concienciar*, lo cual, unido a la tesis de la inmanencia, conduce a la investigación filosófica a adoptar la perspectiva desde el *yo*, o *como de primera persona*. Sin embargo, comete una equivocación y asienta erróneamente la determinación de la esencia de ese ente que en cada caso se dice "*yo*", pues cuál sea su esencia no se sigue de, ni sigue a,

---

[4] San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín*, Vol. V, 3ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, X, 10,14, p. 486; *La Ciudad de Dios* (Iº), en *Obras de San Agustín*, Vol. XVI, 2ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964, XI, 26, pp. 631-2.

la seguridad que tiene de que existe, ni de esta o partiendo de ella se puede obtener el conocimiento cierto de la esencia o naturaleza de aquello otro de lo cual tiene conciencia. *No es evidente, no se infiere* de la certeza en cuestión, *ni la sigue* en el orden del conocimiento, aún más, *no es verdad* que el ente que se refiere a sí mismo como *yo*, el *hombre*, pueda conocer con seguridad absoluta que esencialmente es una conciencia (ni que algo así como una conciencia o mente —todavía menos un alma— en tanto entidad forme parte de este), no es verídico que lo sea, como tampoco lo es ni se infiere de lo anterior, ni lo sigue en el orden del conocimiento, que esté inmediatamente dirigido únicamente a algo así como representaciones. Puesto de otra manera, la seguridad del *yo existo* no es principio de la determinación de la esencia del *yo* como conciencia y el dogma moderno de la inmanencia, ni es anterior a los mismos en el orden del conocimiento como condición de llegar a estos principios. No es verdad que solo se llega a la determinación (errada) del *yo* como conciencia y a la inmanencia (también equivocada) de esta partiendo de la certidumbre supuestamente hasta ese momento única de la existencia del *yo existo*, habiendo descartado que el mismo sea un cuerpo o un ente auto-estante más entre los demás entes[5]. La evidencia que tiene el *yo* de su *facultad de concienciar* no requiere esto ni hace evidente que su esencia sea la de ser una conciencia, como tampoco hace falta para llegar a dicha evidencia una duda exacerbada que elimine al cuerpo y deje solo al *yo*, para entonces poder conocer la certeza de la propia facultad de tener conciencia y su *intencionalidad* (y confundirlas con la supuesta seguridad de que el *yo* es un *alma* —o una *conciencia*— encerrada en sus representaciones). Al igual que pasa con el *yo existo*, cualquiera que reflexione sobre sí mismo se puede dar cuenta de la certeza absoluta de que tiene una facultad de tener conciencia y de que cuando tiene conciencia siempre tiene conciencia de algo, sin tener que pasar por la duda exagerada y darse cuenta primero de que existe de manera indubitable.

Hay más razones por las que es imposible mantener que a partir de la certeza del *yo existo* se pueda seguir la filosofía como saber cierto. Si así fuese, después de su entronización como primer principio hubieran desaparecido los desacuerdos. Sin embargo, han seguido sucediéndose, en continua discusión, distintas filosofías que tienen en común (de manera expresa o tácita) al *yo* como primer fundamento. Que filosofías diferentes hayan sido construidas se explica por la inclusión en ellas de otras tesis además de la certidumbre del *yo*, más diversas argumentaciones, pues no es posible derivar comenzando por esa tesis

[5] Al contrario, en este trabajo argüiré que la clase de ente que puede referirse a sí mismo como *yo* es un ente individual auto estante entre el resto de los entes y que ello es evidente para el mismo, que es en cada caso cada hombre. Solo así puede volverse sobre sí mismo y decirse *yo*.

sistemas filosóficos que concuerden con las proposiciones acerca del mundo ya conocidas que debían ser recuperadas después de llegar a la firme evidencia de aquel, o, dicho con más rigor, con las auténticas verdades acerca de los entes, sea que estas coincidan parcialmente o no lo hagan con proposiciones que la tradición también tenía por verdaderas. Para ello, otros conocimientos son necesarios. Los argumentos mediante los cuales los sistemas filosóficos modernos y contemporáneos han sido edificados echan mano de tesis independientes de la seguridad absoluta del *yo existo*. Esos sistemas se apoyan, verbigracia, en la idea de la perfección y la existencia de Dios, presuponiendo —sin prueba de ello— contenidos innatos en el *yo*, o negando que los haya y tratando de basarse solo en la experiencia como fuente de conocimiento, para dar cuenta desde una u otra perspectiva de los conceptos tradicionales, si bien modificados, con lo cual incorporan contenidos que no hubieran podido surgir de un comienzo realmente radical e ingenuo en la verdad del *yo existo*. Otro tanto acaece a partir de Kant en las sucesivas filosofías de la subjetividad, y después. Todo esto es sabido. Añádase a lo dicho que examinando el mencionado comienzo se encuentra que el camino del dudar tiene que apoyarse en proposiciones adicionales, necesarias para que el *yo* pueda ser considerado el primer principio. Su sola firmeza no conduciría a ello sin la seguridad de que el mismo sea básicamente un darse cuenta, es decir, una conciencia, dirigida a representaciones. Para poder asentarlo como primer principio, las nacientes filosofías modernas echan mano de preconcepciones acerca de la naturaleza del *yo* —como *substancia, alma* y *pensar*— y la estructura de sus facultades, que se nutren de conceptos y doctrinas tradicionales. Partiendo de una esencia que presuponen de antemano en el sujeto de la proposición *yo existo* luego creen encontrarla en el mismo. Eso también debería volverse transparente a partir de la aplicación de la duda u otro método de reducción, pero ello no es posible. Tales preconcepciones no están expresamente incluidas en la certeza del *yo*, como tampoco lo están de manera implícita y es injustificado pretender que sean conocidas (expresa o implícitamente) cuando el *yo* se revela, pues lo que se conoce allí es solo una existencia, no su naturaleza. Así pues, el *yo existo* no es el primer principio de la filosofía en cuanto a que sea el único punto de partida desde el cual pueda derivarse este saber, no lo puede ser y para conjeturar filosofías a partir del mismo los autores modernos tienen que echar mano de otras proposiciones, independientes de que el *yo* sea cierto.

Al comenzar, si no antes, junto a este se pusieron otros conocimientos. Para poder fundar las nuevas filosofías, los modernos, comenzando por Descartes, echaron mano de pre-supuestos incluidos tácitamente en la indagación antes de llegar a la certeza del *yo existo*. Los mismos hunden sus raíces, por un lado, en la tradición, en particular en la metafísica aristotélico-escolástica, pero no

exclusivamente en esta, y, por el otro, en la física mecanicista; entre ellos, además de los mencionados en el párrafo anterior están: la confusión ontológica del *ser* y el *ente*; la interpretación de las cualidades y demás atributos de las cosas sensibles como ideas y entes dependientes de algún subyacente —si no la substancia sensible, entonces el alma o el sujeto que las conoce— derivada de la teoría tradicional de la substancia y los accidentes que sigue ejerciendo un influjo, si bien bajo sucesivas trasformaciones; las modificaciones de la concepción tradicional de la substancia a fin de adaptarla a la filosofía mecanicista de la naturaleza, entre ellas la negación de la existencia de formas y cualidades de las substancias y su reducción a una explicación mecánica; la consiguiente negación de la explicación de las cosas sensibles como substancias al modo tradicional —esto es, como subyacentes (en cuanto tales, unificadores en sí mismos de las ideas de cualidades simples percibidas en ellas) y determinadas por formas substanciales e ideas de cualidades—; asimismo, como consecuencia de la negación de conceptos cardinales de la teoría tradicional de la substancia, el rechazo de la posibilidad de conocer de manera inmediata a las substancias de la naturaleza, con lo cual quedan solo las ideas de las cualidades simples de la sensación como lo dado al conocimiento inmediato, sin unidad de las mismas en una substancia, y la cosa sensible como algo uno unificado desaparece del campo de lo dado inmediatamente; la interpretación del *yo* como el auténtico subyacente de esas ideas en tanto es el ente que tiene conocimiento de las mismas, etc. Con base en estos supuestos, previos al descubrimiento de que el *yo existo* es cierto, las primeras filosofías modernas llegan a pensar a la esencia del *yo* como la de una conciencia y afirman el encierro de la misma en sus representaciones.

Puesto que para poder poner al *yo existo* como primer principio es necesario descartar a otros posibles comienzos, entre estos a los de las filosofías tradicionales y a las verdades que se siguen de ellos, así como a toda otra verdad, lo que la duda intenta fundar —sin realmente hacerlo— es la seguridad de que el *yo existo* sea el primer principio. Sin embargo, este método puede producir errores. El acto de dudar de modo sistemático conduce a negar la veracidad de su objeto y dejarlo a un lado, descartarlo como si fuera falso, inexistente como algo que sea verdadero. Y como el método solo requiere encontrar alguna manera de hacerlo —y basta con que ello sea lógicamente posible e incluso menos, ya que su exageración lleva a sobrepasar el límite de la posibilidad lógica— la aplicación de esta clase de cuestionar a la totalidad del ente y de los conocimientos corre el riesgo de arrojar a un costado, considerándolos como falsos, conocimientos que son verdaderos e incluso evidentes, como de hecho lo hace.

Semejante cuestionar suprime equivocadamente la verdad de la relación

inmediata de coexistencia del hombre con los entes y su posibilidad de darse cuenta de estos con la percepción sensible, sin necesidad de representaciones, a pesar de que ambas tesis son veraces, si bien no de manera apodíctica, conduciendo a la desintegración —pero solo en el pensamiento— del ente dado a la percepción sensible, resolviéndolo, primero en ideas de las cualidades y otros atributos simples de la percepción, e incluso va más allá, disolviendo posteriormente a las cualidades y atributos en sensaciones que en realidad no se muestran por ninguna parte. La nueva manera de concebir a la cosa sensible no se da cuenta de que no hay algo así como meras sensaciones o cualidades delante de la percepción sensible sino cosas, entes individuales auto-estantes, que son lo patente y en su ser poseen las diferentes cualidades con las cuales aparecen. Por esa vía se llega al pensamiento de que ideas, o sensaciones, son lo único presente ante el *yo* que conoce y se suprime el valor de verdad de los entes en sí mismos. Del otro lado, la duda cartesiano-moderna purga de manera errada a la esencia del hombre de todo aquello que no proviene del alma, la conciencia o la mente, pero no pone en tela de juicio a esas supuestas entidades, con lo cual imposibilita una comprensión adecuada del mismo.

La confianza en que después de establecer principios evidentes se podrá deducir de ellos el saber acerca del ente y recuperar los conocimientos que hubiesen sido dejados a un lado no justifica ese procedimiento. De una proposición evidente pueden deducirse otras, ella podría ser el punto de partida en un encadenamiento de inferencias, pero esto no asegura que lo que se concluya vaya a ser la verdad del ente, incluyendo aquello ya conocido de lo cual se había dudado solo por razones metódicas. No porque un enunciado sea evidente o absolutamente cierto, lo que se siga de este va a ser la totalidad de los conocimientos sobre el ente. La prueba de que estos en efecto se podrán seguir del primer principio —por lo tanto de que este realmente lo es— consiste en la propia derivación, controlada por aquello sabido de antemano. Por esta razón, para construir conocimientos que puedan llegar a estar bien fundados es ineludible el retroceso desde enunciados no fundamentales ya sabidos, de los cuales hay buenas razones para considerarlos veraces —aun cuando no se haya establecido su certidumbre—, hasta principios que den cuenta de estos —que serán primeros porque no hay otros antes que ellos a los cuales puedan reducirse, no en virtud de su evidencia—. Debido a que no proceden de esta manera es que —para poder derivar nuevas consecuencias o recobrar lo ya conocido, o ambas cosas, pensando que se deducen a partir de la seguridad del *yo existo*— tanto Descartes como otros filósofos después de él tuvieron que adoptar viejas tesis, premisas y conceptos, como hemos visto, modificaciones —más o menos grandes— de los puntos de vista tradicionales, pues llegar al conocimiento de esas proposiciones no se basa

en última instancia —ni puede hacerlo— en la mera certidumbre del *yo existo*. Es sabido cuanto de la escolástica está presente en la filosofía de Descartes[6] y pasa a sus seguidores. Por otra parte, muchas de las consecuencias de haber tomado erróneamente al *yo existo* como primer principio no pueden conciliarse con los entes y son rechazadas por estos, lo cual nos lleva a otra razón por la cual en la búsqueda de los principios es necesario retroceder desde lo ya conocido hacia fundamentos que den cuenta de ello y solo de ello.[7] De lo contrario, se corre el riesgo de que a partir de algo evidente, pero que no es un legítimo principio del conocimiento del ente en general, se extraigan respecto de este y sus regiones consecuencias falsas y hasta absurdas. Adoptarlas porque se siguen —o se piensa que se siguen— de una proposición cierta no es un procedimiento adecuado. Por ello, a partir de la certeza del *yo* tomada como primer principio, la filosofía fue llevada, a pesar de las resistencias iniciales, a las consecuencias reales de esta decisión. Además de las mencionadas en un párrafo precedente, a la división de la totalidad del ente en alma y cuerpo, después en sujeto y objeto, a la disociación del hombre en alma, mente o subjetividad por un lado, y, por el otro, su cuerpo, a la inmanencia, el idealismo y el énfasis excesivo en la subjetividad, a la elevación de esta por encima de los demás entes, a la distinción sujeto-objeto y a diversas filosofías de la subjetividad. Solo recientemente se ha podido ver de manera crítica a esas posturas, al modo de pensar y al proceder metódico que dio lugar a ellas.

Independientemente de cómo los principios y las reglas de inferencia sean decididos —de los cuales, por cierto, unos y otros pudieran hasta ser arbitrarios—, a partir de estos es factible construir sistemas de derivaciones, pero es poco cauto y constituye un auto engaño pensar que solo en virtud de este proceder deductivo sistemas con esa estructura van a poder constituir saberes acerca de la totalidad del ente o regiones del mismo. Por sí mismas estas características no hacen del sistema un conocimiento sobre entes reales, aun cuando el mismo consista en inferencias a partir de proposiciones evidentes —incluso apodícticamente— pero particulares (pues no es posible encontrar tesis evidentes universales en vez de singulares que sirvan de base), las cuales no pueden valer como principios. Las condiciones de un saber acerca de los entes son otras: Encontrar, infiriendo regresivamente, posibles fundamentos de lo ya conocido —en última instancia

[6] Como ha sido mostrado, entre otros, por Étienne Gilson. Cfr.: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1930; las notas incorporadas en Descartes, René. *Discours de la Méthode*, texto y comentario de Étienne Gilson, 4a edición, Paris, Vrin, 1967; *Index Scolastico-Cartesien*, en *Études de Philosophie Médievale*, LXII, 2a edición, Paris, Vrin, 1979.

[7] Nuevas consecuencias, antes no conocidas, de estos fundamentos no deberían darse por buenas sino cuando son aceptadas por los fenómenos.

corroborado y no contradicho por los entes— hasta llegar a principios que no pueden ser conectados con fundamentos anteriores a ellos y de los cuales se sigan las verdades conocidas, así como nuevos resultados que sean corroborados y no rebatidos por los entes. Una tesis que no haya sido encontrada de esta manera puede ser elevada al rango de primer principio de un pretendido saber, pero en el fondo tal promoción resulta de una decisión arbitraria, lo cual no garantiza que el sistema de conocimientos que se funde en la misma vaya a constituir un saber legítimo acerca de los entes.

Insistiendo en algo que ya he señalado, la función que en realidad cumple la duda cartesiana, más que encontrar algo cierto y mostrar su seguridad, es justificar la posición del *yo existo* en el lugar de primer principio. Esto también indica que la misma preserva tácitamente —y tácticamente— a unas proposiciones a la vez que excluye expresamente a otras, pues, como se ha visto, la mencionada seguridad no basta para hacerlo principio, ni ella sola garantiza que el *yo* sea lo único verídico que queda y por lo tanto lo primero en conocerse —de nuevo: pues de su mera certitud muy poco se sigue—. No es, pues, la sola certeza lo que lo vuelve primer principio sino que el mismo es puesto en ese lugar mediante la negación forzada de las fundamentaciones de la totalidad provenientes de las filosofías tradicionales. Por otro lado, a pesar de la intención cartesiana, dicha negación no es total, pues sobreviven elementos de las teorías anteriores que son incorporados en las filosofías modernas, algunos de manera expresa, otros de manera implícita. La aplicación de la duda elimina a lo que va en contra de los principios modernos, pero preserva lo que los favorece. Para poder considerar al *yo existo* como primer principio y deducir consecuencias del mismo, permítaseme decirlo una vez más, es necesaria la adición de presupuestos que echan raíces en la filosofía antigua, apoyándose en parte en conceptos, tesis y doctrinas tradicionales (verbigracia, de manera central el presupuesto de la esencia y existencia del alma como ente de naturaleza espiritual capaz de volverse de modo inmediato sobre sí misma y sus contenidos, entre ellos ideas de atributos y cualidades sensibles de los entes), aunque sea bajo nuevas interpretaciones, de manera que, de ser un principio, no es el único principio de la filosofía moderna, ni esta se sigue en su totalidad del mismo. Si esto es así, el método cartesiano basado en la duda no logra establecerlo como primer principio de la filosofía, como tampoco justificar a la inmanencia de la conciencia o a la necesidad de la única perspectiva del *yo* como certezas adicionales. Así pues, si bien el *yo existo* es cierto, la decisión moderna de que su certidumbre ha de constituir el punto de partida —expreso o tácito— del filosofar tiene bases endebles.

**§ 3.**

La decisión de proclamar al *yo existo* como el primer principio de la filosofía no se justifica, de su seguridad no se sigue que lo sea, porque no es un enunciado universal acerca del ente y del mismo no se deriva sino lo que ha sido puesto de relieve. Esa certeza, relativa a quien la tiene, en primer lugar no es generalizable a la totalidad de los entes de su clase, a menos que quien en cada caso la tiene también tuviese el firme conocimiento de que es el único de su clase o decidiera arbitrariamente tomarse por el único. No pertenece a una proposición de clase en el sentido de que el término "*yo*", más allá de su uso como pronombre personal para referirse al individuo sobre el cual versa, designe al concepto de una clase de ente —a la cual pertenezca como predicado esencial el carácter indudable de su existencia— y además de máxima generalidad[8]. Poseerla no es un predicado esencial, definitorio, del *hombre* ni algo que conduzca a la determinación de la esencia del mismo —y por cierto como conciencia auto-consciente—, ni puede conducir a la determinación de todo lo demás de lo cual este tiene conciencia inmediata, pero de cuya existencia y esencia no está absolutamente seguro, como algo que es solo para ese *yo*, mera representación, porque la certidumbre indubitable de su propia existencia siempre es solo para cada *yo* desde la perspectiva que tiene de sí mismo *desde sí mismo*, por lo cual no contradice que

[8] La palabra "*yo*" puede tomarse en varios sentidos, entre ellos: 1- Pronombre personal de primera persona del singular usado por la persona que piensa, habla o escribe para referir a sí misma. 2- Cada ente individual que puede referirse a sí mismo. 3- Clase o tipo de entes que pueden referirse a sí mismos. 4- En tanto predicable de estos entes, *referirse a sí mismo* puede ser entendido: *i*- como una propiedad fundada en su esencia, pero no como la esencia (o parte de esta), *ii*- también puede ser interpretado como su esencia y definición. En el primer caso, *yo* puede denotar por una parte a los entes que tienen como una de sus propiedades poder referirse a sí mismos y por la otra a la clase de estos, pero no lo hace a partir de su esencia o definición sino de la mencionada propiedad. 5- En el segundo caso, *yo* denotaría por un lado a entes a los cuales se ha atribuido como esencia y definición —o como parte de las mismas— la auto referencia y por el otro a la clase a la que pertenecerían estos entes, esta vez a partir de la esencia así definida. Dando inicio a este punto de vista, desde la modernidad se ha comprendido como *yo* al ente que en virtud de su auto referencia, interpretada como autoconciencia, esto es, conciencia autoconsciente, tiene plena seguridad de su existencia y de su ser como autoconciencia. Con ello se explicó y definió a los entes que pueden pensarse como *yos*, no por su auténtica esencia sino por una propiedad fundada en esta, desvirtuando su conocimiento. Como consecuencia de esta decisión filosófica, *yo* ha sido usado para designar a la *autoconciencia* y a diferentes maneras en que esta ha sido entendida, por ejemplo, *alma*, *espíritu*, *sujeto trascendental* o *unidad trascendental de la apercepción*. En este trabajo argüiremos que esta manera de comprender al *yo* no es correcta.

dentro de la totalidad de los entes —por lo tanto poniendo entre paréntesis a la perspectiva desde ese *yo* para cualquier otro ser racional— ese *yo* sea tan contingente como lo es el resto. A menos que se tome por imprescindible a la perspectiva *desde el yo* haciendo arbitrariamente principio al *yo existo*, no hay diferencia alguna en cuanto al tipo de existencia entre el *yo* y los demás entes que justifique una división fundamental entre ese *yo* y todo lo demás de lo cual tiene conciencia.

La certitud absoluta del *yo existo* no es un hallazgo universal sobre el ente en cuanto tal o acerca de la región del ente a la cual pertenecen aquellos entes que pueden pensarse como *yos*. Que cuando conciencia tiene la máxima seguridad de que existe, así como de que tiene conciencia, es algo que acaece a todo ser dotado de esta facultad y de razón, pero dicha certidumbre no es principio de la determinación de la esencia de estos entes, por un lado, y, por el lado opuesto, de la del resto del ente, diferenciándolos y separándolos radicalmente de los demás entes, dividiendo así a la totalidad del ente entre *yos* y *no-yos*, conciencias y el resto de los entes de los cuales estas (sean almas, subjetividades o mentes) tienen conciencia. En cuanto a la determinación de la esencia del hombre, la misma no solo no pasa necesariamente por encontrar la seguridad del *yo existo*, sino que es independiente de esta, pues los hombres *están* o *existen* por sí mismos *entre los otros entes* y además son vivientes, animados, sentientes, racionales y tienen la capacidad de tener conciencia de sí mismos. Solo con base en estas características esenciales puede cada hombre darse cuenta de la certeza de su existencia, solo de la suya y únicamente para sí mismo. La razón de que el *yo existo* sea por completo indudable reside en cada caso en la auto-referencia de cada ente que se dice *yo*, la cual se funda en su facultad de tener conciencia y en que puede tener conciencia de sí mismo y vale en tanto tiene conciencia, pero ni de esto ni de dicha seguridad se sigue que el ente que se refiere a sí mismo como *yo* exista como una autoconciencia cierta respecto de sí, que tal seguridad forme parte esencial de su manera de ser, por lo cual las condiciones de la misma serían definitorias de la clase de ente a la cual pertenece. Debido a la antedicha razón, para cada *yo* su realidad es necesariamente incontestable, mientras que la de cualquier otro ente, incluyendo a los que pueden decirse *yo*, no lo es y pudiera ser falsa como cualquier otra afirmación, al igual que para los otros *yos* la existencia de ese *yo*, junto con la de los demás entes, no es indubitable. Así pues, que no pueda albergar el menor cuestionamiento acerca de que existe es algo en cada caso solo para cada *yo* y no es un predicado esencial ni un presupuesto de la definición de la clase de entes que pueden pensarse como *yos*, pues tan solo consiste en darse cuenta de una propiedad que se presenta a cada *yo* únicamente desde la perspectiva singular que tiene respecto de sí mismo. No forma parte de la esencia de la clase a la cual pertenecen los *yos* que cada uno de ellos exista en tanto algo que, como

autoconciencia, tiene seguridad apodíctica —solo para sí mismo— de su existencia ni que esa clase sea de la mayor generalidad, una de las dos clases de ente. Esto priva al *yo existo* de alcance y consecuencias.

La solidez de este enunciado no da para determinar y definir a un ente, el *yo* de la proposición, no en tanto *individuo* sino en cuanto a la *clase de ente* a la cual pertenece, por medio de la seguridad que tiene de que existe, mientras que el resto del ente, no teniendo dicha garantía, tiene que ser definido como aquello que ha de ser asegurado en cuanto a que existe, la manera en que lo hace —si por sí mismo o para el *yo*— y *lo-que-sea* por el *yo* y para el *yo*, con lo cual se lo considera en relación al *yo*, dividiendo a la totalidad del ente en dos clases máximas, aquel que puede referirse a sí mismo como *yo* y el resto del ente, que depende en cada caso del primero en el ya señalado respecto. Tal determinación habría de ser llevada a cabo por el *yo* a partir de aquello de lo cual tiene conciencia inmediata, que solo puede ser asegurado por este y como algo para el mismo, para luego determinar la naturaleza y modo de existir del ente al cual correspondería como representación. La firmeza del *yo existo* tampoco contiene en sí o es principio para determinar que, además de la seguridad acerca de sí mismo, el *yo* esencialmente sea y exista de manera igual de cierta como una conciencia auto-consciente, ni da pie para, asumiendo la perspectiva desde el *yo* derivada de ella, definir esencialmente al hombre como el ente que en su ser tiene una relación de ser con su ser, una referencia a su ser, o al cual le va este su ser. En consecuencia, la mencionada certeza no es principio de la división de la totalidad del ente entre un ente seguro de su propia existencia y de su esencia como autoconciencia, o auto-referente respecto de su ser, y el resto de los entes de los que tiene conciencia, o patencia, los cuales son asegurados por el *yo*.

Esto se debe a que la proposición *yo existo* es absolutamente firme solo como proposición particular acerca de un individuo y tan solo para ese individuo. Todos los particulares de la clase a la cual pertenece el *yo* la pueden formular respecto de sí mismos, ya que poder llegar a tener dicha certidumbre es una característica común a todos, fundada en la esencia real de esa clase de entes, pero para ninguno es evidente que el resto de los individuos de su clase también la tengan. Por lo tanto, si el *yo* particular la toma como proposición acerca de la clase de ente a la cual pertenece, la proposición resultante ya no tiene seguridad absoluta. Que el *yo existo* sea indubitable no se presenta como una verdad acerca de la clase de ente que el *yo* es. No lo haría, a menos que el *yo* seguro de su propia existencia también tuviese la misma garantía de que es el único individuo de su clase, cosa que en realidad no tiene ni puede adquirir, a no ser que determine su clase a partir de la evidencia particular, solo para sí, de que existe. Esto, sin embargo, es arbitrario e incurre en la falacia de considerar a un conocimiento

singular sobre un individuo, para ese individuo, como enunciado general acerca de una clase de ente. No hay razón, entonces, que lleve a pensar que esa proposición contiene el principio del conocimiento de la esencia y definición de la clase de ente a la cual pertenece el particular sobre el cual versa, como tampoco para suponer que para el resto del ente la ausencia de dicha seguridad sea de hecho el fundamento de su naturaleza, por lo que la seguridad del *yo existo* no es principio de una división de la totalidad del ente en dos clases máximas que efectivamente se base en la naturaleza del ente. No es un principio de la metafísica o de la filosofía.

La antedicha división no es real. El individuo al que se refiere el sujeto de la proposición *yo existo* no difiere del resto de los entes con base en esa distinción. No está separado de estos de forma radical, sino que existe tal cual se muestra, esto es, como los demás entes percibidos, incluido él mismo, entre ellos como uno más. A este respecto difiere de los mismos numéricamente.[9] Por otro lado, además de la diferencia numérica, también se distingue de entes de otras clases en cuanto a los *loques* de la especie y los géneros a los cuales pertenece, p. ej., ser hombre, animal, viviente, etc., más no en cuanto a que su manera de existir se caracterice por la seguridad de que existe como autoconciencia; de los entes de su propia clase solo se diferencia numéricamente.

Tomar al *yo existo* como primer principio de la metafísica y la filosofía ha tenido como resultado adoptar metodológicamente la *perspectiva desde el yo* —tal vez se podría decir como de primera persona— con importantes consecuencias para el camino de la indagación y los resultados de la misma. Esta arbitraria decisión condujo a suponer una diferencia radical de clase entre el *yo* y el resto del ente, a la cual que el *yo existo* sea cierto no da sustento, según he mostrado, y conduce a introducir la presuposición de que ese *yo* es algo que existe como una conciencia autoconsciente (o autoconciencia); solo así podría ser primer principio. El *yo* moderno cree estar seguro de sí mismo como una conciencia, ya no como un ente que, *estando entre los demás*, es un viviente animal, consciente, racional y auto-consciente, interpretando a la *perspectiva desde sí* como la *perspectiva de una conciencia* que se conoce mediante reflexión y que desde la seguridad que tiene de sí misma emprende el conocimiento del resto del ente a partir de aquello de lo cual tiene noticia inmediata como algo que solo es para esa conciencia.

Pero poniendo entre paréntesis a la perspectiva desde el *yo* queda claro

---

[9] La diferencia numérica no se circunscribe a entes de la misma especie; todos los entes individuales auto-estantes son diferentes numéricamente.

como verdad general que los *yos* no dejan de estar entre los demás entes y que *respecto de la totalidad del ente ninguno tiene una perspectiva privilegiada*. La perspectiva *desde sí* es privilegiada para cada *yo* solo respecto de sí mismo mas no en relación con el resto de los entes que puede conocer. Poniéndola en suspenso, se comprende que los entes que pueden pensarse a sí mismos como *yos* siguen siendo todos contingentes, pudiendo como los demás existir o no existir y ser verdadero tanto que lo hagan como que no sea así. Que existan no es indubitable de manera absoluta, por lo que no constituye —bajo las exigencias cartesiano-modernas— un genuino primer principio del conocimiento de esa clase de ente ni de la totalidad del ente. Como hemos visto, esto se debe a que la existencia necesaria para sí no determina a la esencia de la clase a la cual pertenecen los individuos que pueden referirse a sí mismos como *yo* (menos todavía como una de las dos clases de ente que hay), pues *yo existo* no es una proposición de clase, sino meramente una proposición particular que solo puede formular un ente de esa clase y nada más que sobre sí mismo. Que pueda formularla y que sea apodíctica pero particular y no general se funda en la real esencia de la clase a la cual pertenece el hombre como ente que existe entre los demás entes, que es concienciante, racional y puede volverse sobre sí y comprenderse como *yo* para sí mismo.

La perspectiva de sí *desde sí mismo* es posible y adecuada solo respecto de una parte del conocimiento de sí mismo, pero no respecto de aquel de la totalidad de los entes ni de todo el conocimiento de sí, por lo cual no es adecuada para la filosofía ni para la metafísica. O, puesto de otra manera, si bien cada *yo* puede conocerse parcialmente desde sí mismo, dicho conocimiento no corresponde a la totalidad del ente, ni siquiera a todo lo que pertenece a ese *yo*.

Todo ente que se refiere a sí como *yo* puede conocerse tanto *desde afuera de sí mismo* como *desde sí mismo*, ambas direcciones, por decirlo así, son necesarias para el auto-conocimiento. En cambio, a los demás entes, incluidos los que también se dicen *yo*, solo puede conocerlos desde afuera de estos. *Desde sí mismo* puede conocerse de manera parcial, como cuando se siente y percibe internamente, por ejemplo, percibiendo su entidad auto-estante, sus kinestesias, dolores o placeres, emociones, pasiones y, por último, si bien no menos importante, se percibe teniendo conciencia de diversas maneras, perceptiva, volitiva, racional, etc. El ser auto-estante que siente y percibe, racional y consciente, pero que no es una conciencia, un existente que no está solo en el mundo, sino que existe entre los demás entes, la clase de ente que cada hombre es, tiene conciencia de sí mismo tanto *desde sí mismo* como *desde afuera de sí mismo*. Lo segundo ocurre, verbigracia, al verse las manos y los brazos cuando, tratando con el mundo, agarra cosas, emplea útiles, o usando las piernas y los pies

se mueve por el mundo.[10] Ambas maneras de tener conciencia de sí son esenciales respecto de este ente y su relación con el mundo, por lo cual no puede conocerse sin las dos.[11] La conciencia de sí mismo, en sus dos direcciones, *desde sí mismo* y *desde afuera de sí mismo*, es la *apercepción*, que siempre es también una conciencia de sí mismo concienciando y comprendiendo que tiene conciencia según las operaciones de su concienciar, es decir, que siente, percibe, piensa, comprende las cosas, que posee esa facultad (pero no que consista en ello). Al contrario de lo que se ha pensado, la apercepción de sí mismo concienciando no es la única manera ni el modo fundamental de tener conciencia de sí; se trata, más bien, de un modo que surge a partir de la fundamental apercepción de su entidad como ente entre los entes cuando los entes de esta clase se comprenden como *yos* para sí mismos.[12] No es el caso que el *yo* se conozca a sí mismo solo desde sí mismo y nada más que en el modo de la apercepción del pensamiento y como auto conciencia, sino que se *apercibe* como *ente entre los entes* tanto *desde afuera de sí mismo* como *desde sí mismo* y esto último incluyendo a la *apercepción de sí mismo concienciando*.

La perspectiva *desde el yo* es accesible de manera exclusiva al *yo* y solo en relación consigo mismo, a cuyo respecto es además parcial, pero respecto de la totalidad del ente, incluyéndolo —pues no puede conocerse por completo solo *desde sí mismo*, sino que también tiene que hacerlo, siempre de manera parcial, *desde afuera de sí mismo*—, ningún *yo* tiene una perspectiva privilegiada, sino que todos tienen la misma perspectiva, a saber, la de conocer a los entes conocidos *desde afuera de los mismos*. Los *yos* están fuera del resto de los entes que conocen y los conocen desde afuera de esos entes. No solo eso, sino que siempre están en parte afuera de sí mismos (como consecuencia de la forma estar unos entre los otros de los entes, a la cual están sometidos, de manera que constan de partes orgánicas que están unas entre las otras, por lo tanto unas fuera de las otras, de manera que los sensorios exteriores están afuera de las partes sentidas a través de ellos). Cada uno de los *yos* puede ser percibido (o sentido) *desde afuera de sí* tanto por los demás *yos* (o por otros animales) como por sí mismo. La totalidad de los entes, incluyendo al propio *yo* (pero solo de manera parcial), es conocida por ese *yo* desde afuera, mientras que desde sí mismo hacia sí mismo, sin ponerse afuera

[10] Volverse sobre sí mismo y comprenderse como *yo*, lo cual condiciona toda comprensión y conocimiento que pueda tener de sí mismo, es posible únicamente en tanto este ente es uno más entre los demás entes, o si se quiere, en cuanto es un ente auto-estante corpóreo animado y sentiente. Epílogo, § 6.

[11] Siguiéndose de ello que no se puede conocer aislado del resto de los entes, sino relacionado con el mundo y como parte de este.

[12] Epíl., § 6.

de sí, el *yo* solo se conoce a sí mismo, parcialmente, y dentro de aquello conocido solo una porción está constituida por sí mismo teniendo conciencia de diferentes maneras. El conocimiento de su concienciar, que en rigor es el conocimiento de sí mismo concienciando, una parte de la *apercepción* y no la totalidad del conocimiento de sí mismo, por cierto, tomado de manera errada en la modernidad como el conocimiento de la totalidad de sí mismo y como conciencia, no es sino un fragmento de lo que conoce tanto acerca de los entes como de sí mismo. La perspectiva desde el *yo* no es buena para el conocimiento de la totalidad del ente, puesto que no es aquella desde la cual los entes son sentidos y percibidos, se los comprende y conoce, incluyendo en cada caso al propio *yo*, y al hombre en tanto la clase de ente a la cual pertenece. No es, en consecuencia, idónea para la metafísica y la filosofía. Tampoco es adecuado a la totalidad del ente dividirla en el *yo* que, como clase de ente, se conoce a sí mismo desde sí mismo, no parcialmente, sino de manera completa e inmediata como autoconciencia y *el resto del ente*, lo que *no es* el *yo*, que solo puede ser conocida como desde afuera en tanto objeto a partir de las representaciones de ese *yo*. Ambos, el ente que se dice *yo* y su *alteridad*, son conocidos desde afuera de sí mismos y ese conocimiento es fundamental. De esto también se sigue que no hay bases para sentar una distinción real entre el *yo* y los demás entes a partir de la seguridad que el primero tiene de que existe, pues desde la perspectiva real desde la cual el hombre conoce a los entes (siempre a todos *desde afuera de los mismos*, incluido a él mismo, y solo a sí mismo *desde sí mismo*, invariablemente a todos como entes entre los entes) no existe tal diferencia[13]. Poniendo entre paréntesis a la certidumbre del *yo existo* como verdad general esencial y definitoria acerca de una región del ente desaparece dicha distinción, que se revela como ilegítima. Resulta claro que los entes que conoce, incluido en cada caso cada *yo*, en tanto finitos son contingentes, pueden ser o no ser. El *yo* y los demás entes son iguales en cuanto a su modo de existir, no dependen unos de los otros ni del *yo* que los percibe. La seguridad del *yo* no implica que los demás entes tengan una existencia distinta de este, pues la certeza absoluta de que existe es algo solo para ese *yo* y nada más que acerca de sí mismo, mientras que desde la perspectiva de cualquier otro ente cognoscente, ese *yo* no existe de manera indubitable e incluso pudiera

---

[13] La clase de ente a la cual pertenece cada *yo* realmente no se le presenta como algo determinado por la seguridad de su propia existencia como autoconciencia; esta seguridad es tan solo algo en cada caso para cada *yo* y únicamente acerca de sí mismo, no sobre su clase, en tanto que, como miembro de esa clase, ser hombre, es un ente más entre los demás entes que solo puede apercibirse de la manera antes esbozada; de lo contrario los *yos* no podrían conocerse a sí mismos ni a la clase de ente a la cual pertenecen (ibíd.). *Tener certeza absoluta de que existe* —no que exista de esa peculiar manera— es una propiedad de cada uno de estos entes, pero no una que forme parte de la esencia de la clase a la cual pertenecen, que por lo tanto no debería ser definida a partir de la propiedad en cuestión.

no existir. No se sigue que haya que considerar a la existencia y esencia de aquello de lo cual el *yo* tiene conciencia inmediata perceptiva, y por lo tanto a la de los demás entes, en referencia a ese *yo* seguro de su propia existencia. Tampoco se sigue que la mencionada certeza sea además la de algo que existe como autoconciencia, mientras que todo lo demás que conoce no tiene ese carácter, sino el de ser para dicha autoconciencia y que solo tenga con seguridad el valor de representación dando lugar al dogma de la inmanencia de esa conciencia. La perspectiva del *yo* no es la de una conciencia. Al decidir el *yo* moderno presuponerse como tal, la perspectiva de la conciencia que adopta con esa decisión, sin la cual no podría poner al *yo existo* en el lugar del primer principio de esos saberes, también resulta incorrecta respecto del conocimiento de la clase de entes que se refieren a sí mismos como *yos* y aquel de la totalidad del ente.

A decir verdad, no existe tal cosa como una perspectiva *desde el yo* si esta es entendida de la manera en que lo ha sido a partir la modernidad. Todo cognoscente conoce *desde sí mismo* a lo que conoce. Solo *desde sí mismo hacia algo que no es sí mismo* puede conocer a todo otro ente, por lo que puede conocer a los demás entes únicamente desde algo otro que lo conocido, *desde afuera* de estos, el conocimiento de otros entes siempre es exterior.[14] Visto desde el lado de lo conocido, cada ente concreto —*mas no la totalidad del ente,* es decir, *no todo lo que le pertenece*— puede ser conocido por otros entes que tengan la facultad de conocer de manera sensible o perceptiva; de serlo, es conocido, por lo tanto, desde algo otro, es decir, *desde afuera* del ente, es exterior y está abierto a los demás entes (tal vez pudiera decirse que puede ser público). De esto se sigue que todos los entes sensibles han de poder ser conocidos desde afuera, si bien en cada momento solo de modo parcial. No es necesario que sea solo por cognoscentes que sean otro ente, pues todo ente cognoscente sensible también puede y tiene que conocerse exteriormente *desde sí mismo hacia sí mismo* y *desde afuera de* lo que conoce *de sí mismo*, aunque no todo sino solo parte de sí, del mismo modo en que conoce a otros entes, y de igual manera puede y, de serlo, tiene que ser conocido *desde afuera* por otros cognoscentes. Por ejemplo, al verse, tocarse, moverse, sentirse cuando juega, trabaja con una herramienta, caza o recoge frutos en un bosque, o en general trata de variadas maneras con otros entes, se conoce *desde sí mismo* a la vez que *desde afuera de sí mismo*, como lo conocen los demás; de lo contrario no podría coordinar sus movimientos y actuar sobre otros entes en el mundo. Sin sentirse y percibirse *desde afuera de sí mismo* no podría conocerse, lo cual es indispensable a fin de relacionarse con los demás entes, viviente echado al mundo que es. No hay contradicción en ello porque la parte de sí que percibe

[14] En sentido metafísico, no solo físico-espacial. De esto se deriva que solo puede conocer entes sensibles desde afuera de los mismos, ahora sí en sentido físico-espacial.

es otra que la parte desde la cual se percibe y la conoce *desde afuera* de la misma (p. ej., el ojo que las ve es exterior a las manos, la parte que toca es exterior a la tocada), como conoce otras cosas. Así pues, conocemos *desde afuera* a los entes, tanto a los demás como a nosotros mismos, aunque en cada momento este conocimiento es parcial, siempre desde nuestra situación, que nos revela solo una cara del ente conocido, su interior físico-geométrico por lo general no se muestra, debido a la opacidad del ente (si, p. ej., este es transparente a la luz y por lo tanto accesible a la vista, de todos modos no lo es a otros sentidos). Los entes no se agotan en aquello que en cada momento puede ser conocido de manera inmediata *desde afuera* de ellos por entes sentientes o percipientes. No obstante, las *partes* (unas fuera de las otras) de un ente (sea un viviente-sentiente —animal o humano— o no) que en un ahora dado no son conocidas *desde afuera del mismo* pueden llegar a ser conocidas *desde afuera*, p. ej., al rodearlo, al abrirlo o romperlo, o sin abrirlo: mediante instrumentos técnicos (rayos x, ultrasonido y otros, lo que solo puede hacer el hombre). A pesar de estas operaciones, dicho conocimiento se mantiene como algo parcial, pues siempre parte del ente permanece opaca al conocimiento perceptivo *desde afuera del ente*, sean otros entes lo conocido o el propio cognoscente. Además de la posibilidad de conocerse desde afuera de sí mismo, el ente sentiente posee un conocimiento de sí que solo es accesible *desde sí mismo* hacia sí mismo, pero no *desde afuera de sí mismo*, por lo tanto solo puede tenerlo el propio ente que se siente o se percibe de esta manera, verbigracia, cuando se apercibe con dolor o placer corporal, kinestesias, emociones, pasiones, sintiendo, percibiendo, pensando, etc. Ningún otro ente puede conocerlo desde esta situación. Este conocimiento no puede ser obtenido desde afuera del ente, por lo cual solo es accesible al propio ente animado y dotado de conciencia sensible o perceptiva (tal vez pudiera decirse que es privado). Se trata de un conocimiento de este ente *desde sí mismo hacia sí mismo*, mas *no desde afuera de lo que conoce* de sí mismo, por lo cual va desde sí hacia lo que de sí solo es accesible a dicho ente cognoscente [si se quiere, va hacia su interior, como cuando siente su propia entidad, p. ej., doliendo (digamos el estómago), mas no lo hace desde afuera de sí; también cuando desde sí mismo pero no desde afuera de sí se apercibe concienciando], por lo cual este es un conocer que no va *hacia afuera de sí mismo*.

Tales son las condiciones del conocimiento de entes. De las mismas resulta que la única perspectiva posible para el conocimiento de la totalidad del ente —objeto de la metafísica y la filosofía— por un cognoscente parte de sí mismo y es exterior a lo conocido, con la excepción de una parte de sí que, por cierto, es ínfima respecto de la totalidad del ente. Debido a la naturaleza del ente, todos tienen que ser conocidos *desde afuera de los mismos*, como si fueran otros, por lo que también la clase de ente a la cual pertenece el *yo* ha de conocerse

fundamentalmente de esa manera. El conocimiento de sí mismo mas no *desde afuera de sí mismo,* digamos interior, es un conocimiento parcial de sí mismo, que no puede abarcar a la totalidad de sí mismo, menos aún a la totalidad de los entes. De esto se sigue la primacía del conocimiento de sí mismo desde afuera de sí mismo y la necesidad de tomarlo en cuenta en la explicación del hombre y la determinación de su esencia como ente, lo que no entraña una sustitución o eliminación del conocimiento interior de sí —el cual no es el de una autoconciencia, mente o alma—, que es indispensable para consumar la mencionada determinación. Ambas direcciones son complementarias en vista del conocimiento del hombre. Debe haber, además, una relación de fundamentación recíproca, en diferentes sentidos, entre lo que revelan estas dos direcciones cognoscitivas, donde viene primero, pero no es único ni excluyente, lo que muestra el conocimiento desde afuera del ente. Así pues, los análisis en dirección de los principios del ente en general y las diferentes clases de entes —incluyendo al hombre— y las comprobaciones de las correspondientes teorizaciones han de partir de la señalada perspectiva. Reconociendo esto, el intento de diferenciarse de manera tajante de los demás entes y adoptar el punto de vista de una mera conciencia o mente se revela como espurio.

La perspectiva verdadera del conocimiento de los entes está determinada por el hecho de que estos *existen unos entre los otros* y cada cognoscente *está,* como uno más, *entre los entes* que conoce. El carácter de ser discernibles y la consiguiente otredad de los entes, la existencia de ámbitos accesibles solo al conocimiento desde afuera de lo conocido y otros que no pueden ser conocidos de esa manera se deriva de esta forma fundamental de coexistencia, por lo que la perspectiva *desde sí mismo* no puede ser la de una conciencia sino la de entes que existen entre los demás como el hombre o los animales. El conocimiento *desde afuera* de los entes y la posibilidad de conocerse tanto *desde sí mismo* como *desde afuera de sí mismo* es característico de un ente entre los entes que, en cuanto tal, tiene partes extra partes (de naturaleza orgánica).[15] Esta organización del conocimiento de sí mismo contradice la tesis de que el *yo* consista en una *autoconciencia* —o sea imposible sin una autoconciencia como entidad vinculada al cuerpo—. La autoconciencia, en la forma como ha sido entendida a partir de la modernidad, no es el único modo de conocerse a sí mismo y en definitiva no revela a la totalidad de ese ente que se comprende a sí mismo como *yo,* sino que solo lo daría a conocer de manera parcial, mostrándolo ejerciendo una facultad fundada en la constitución de dicho ente, pero no a la constitución que hace posible y efectiva dicha facultad. Conocerse a sí mismo, siempre *desde sí mismo,* está

[15] Estando sus sensorios exteriores situados en partes exteriores a las partes de sí mismo que sienten.

compuesto, de un lado, por sentirse y percibirse parcialmente *desde afuera* de sí en la manera arriba esbozada, más, del otro lado, por sentirse y percibirse —asimismo como ente auto-estante entre los demás entes constituido por partes orgánicas que están unas entre las otras—, incluyendo tener conciencia perceptiva de sí en el modo de hallarse concienciando, todo ello *desde sí mismo* sin que el acto de conocer sea a la vez *desde afuera de* sí. Como ya he señalado, el conocimiento *desde sí mismo* mas no *desde afuera* de lo conocido de sí no es, pues, la única vía hacia el conocimiento de sí, menos aún lo es la mera conciencia perceptiva *desde sí mismo* de sí mismo concienciando. Pensar que lo es y que esa es la perspectiva correcta del conocimiento da lugar a una confusión, a saber: asumir que el *sí mismo* se agota en la interioridad del ente y no solo esto sino que este está constituido por la autoconciencia, cuando el referente del *yo* es un ente auto-estante entre los demás entes, el cual, como tal, posee un exterior accesible solo desde afuera de sí mismo y un interior accesible solo desde dentro de sí. El *yo* es todo el ente. Sentirse y percibirse, tanto exterior como interiormente, no es ni puede ser explicado como conocimiento de algo otro que no sea sí mismo, como si todo sentir y percibir exteriores se dirigieran hacia algo otro y del lado del *yo* solo hubiese una conciencia.

**§ 4.**

Si el *yo existo* no es el primer principio, ni siquiera un principio de la filosofía, la perspectiva metodológica desde la conciencia, como de primera persona, pierde fuerza. La primacía del *yo existo* está vinculada con la subsiguiente determinación de la esencia de ese *yo* como conciencia auto-consciente y el encierro de la misma en representaciones. Por esta razón, la investigación deberá en su momento dirigirse hacia estas dos tesis y mostrar que tampoco son principios primeros de la filosofía ni proposiciones que sean verdaderas. Antes de hacerlo, algunas tareas preparatorias deben ser abordadas.

Un tramo importante del camino hacia la certeza del *yo existo* ha de ser examinado. Como la moderna reducción al *yo* del ámbito de lo primero que es cierto y fundamento de toda certidumbre se apoya en procedimientos de debilitamiento y destrucción de la verdad de lo que antes se tenía por verídico, la descomposición de los entes auto-estantes en supuestos elementos simples, sean estos cualidades y demás atributos de la sensación o —con posterioridad— apariciones de los objetos y en última instancia sensaciones, es cardinal en el camino hacia la coronación del *yo existo* como primer principio[16]. El nuevo

[16] Cfr. Descartes, *Meditations*, en *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (Eds.), 11 Vols., Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1964-1974, Vol. IX – 1, Paris, Vrin, 1964, 1ª Meditación, pp. 17 ss., esp. pp. 22-23.

método, exigiendo evidencia en los principios, conduce a la descomposición del ente auto-estante dado a la percepción, porque no lo considera evidente, y a la determinación de los componentes simples que quedan como meras representaciones. No obstante, argüiré que es imposible descomponerlo de tal modo, que sus cualidades y otros atributos no son independientes, como tampoco sus apariciones o inexistentes sensaciones, ni son representaciones; más aún, que no son entes. Estos no son los principios del conocimiento del ente sensible, sino el propio ente auto-estante sensible. Solo el ente individual auto-estante es ente, los atributos no son ente, sino que pertenecen al ser del ente. Por desconocer esto, sucesivas filosofías modernas no pudieron ofrecer teorías adecuadas al tipo de composición presupuesta por ellas en los objetos. No hay manera en la cual un *yo* pueda constituir objetos auto-estantes. Lo inmediato conocido y evidente son los entes auto-estantes, no esos elementos constitutivos más simples que de una u otra manera, concebidos como representaciones, presuponen las filosofías modernas hasta Husserl y más acá. El objeto está dado al *yo* sin mediaciones y no es constituido por este. A esto hay que añadir que los entes percibidos solo pueden ser auto-estantes si respecto de su existencia son reales en sí mismos. Estas consideraciones constituyen objeciones importantes al punto de vista moderno, a sus principios y a la validez de la perspectiva de la conciencia, las cuales expondré en el primer capítulo.

El modo de pensar moderno conduce a malinterpretar la *relación inmediata fundamental* del hombre, *lo que* cada *yo* es, con el resto de los entes. Esta relación deja de ser pensada como coexistir con estos, estando entre ellos como un ente más, y se reduce a percibirlos a través de representaciones de los mismos o como meros objetos para un sujeto u otras derivaciones de estas posiciones, generando el conocido hiato entre el *hombre* y su *alteridad*. Criticando este punto de vista, en el capítulo 2 expondré la coexistencia del *yo percipiente* con lo real percibido. Dicha coexistencia condiciona al conocimiento inmediato de los entes. Solo en tanto el hombre es un ente más entre los demás entes puede percibir a los otros entes y a sí mismo, todo ello de manera inmediata. El hombre no tiene conciencia alguna de representaciones, no existen tales cosas como representaciones, sino que este ente está entre los demás entes y recibe de manera inmediata en la percepción a los entes, los cuales son individuos auto-estantes no condicionados por su percepción. Solo esta muestra entes individuales, no hay tal cosa como una facultad de imaginar que pueda servir a la constitución de los entes a partir de síntesis de sensaciones u otras representaciones. Con base en esto, mostraré en el capítulo 3 que la relación inmediata fundamental del *yo* con los entes es estar entre ellos como uno más y no la inmediata conciencia perceptiva de los mismos y explicaré el origen de la confusión moderna. Argüiré también que la percepción del ente sensible consiste en abarcarlo o englobarlo para recibirlo, lo cual es

posible aun cuando en dicho abarcamiento no se advierta todo lo que pertenece al ente. En el capítulo 4 expondré varios errores modernos en la comprensión del *yo*, a saber, su interpretación como conciencia, el dogma de la inmanencia de esa conciencia, la falsa comprensión de la conciencia como un interior y a modo de conciencia de representaciones.

Cumplidas estas tareas, en el epílogo esta investigación pondrá de nuevo su atención sobre los tres primeros principios modernos, no solo el *yo existo*, para concluir que no son los primeros principios de la filosofía ni proposiciones verdaderas.

# CAPÍTULO 1

## La doctrina moderna del ente sensible y sus equivocaciones

### A. De la descomposición del ente sensible

**§ 1.**

En relación con la imposición de la perspectiva única de la conciencia y su inmanencia, el cuestionamiento cartesiano-moderno de los conocimientos tradicionales llega a un momento decisivo cuando es aplicado al mundo sensible y sus objetos. El problema de la percepción del ente sensible es central en el abandono de la tradición y la nueva manera de considerar al ente sensible es una componente cardinal del giro moderno.

Para el pensamiento moderno, de los entes sólo puede admitirse aquello que el *yo* que indaga percibe inmediatamente, por cuanto sólo eso es evidente. En virtud de esta decisión, se deja fuera de juego a todo aquello de lo cual no hay percepción sensible inmediata, por lo tanto, a todo lo que el percipiente humano no tenga inmediatamente al frente, aunque no es evidente ni cierto, ni necesariamente verídico, que todo ello no sea verdadero y considerarlo así solo resulta de la exacerbación del cuestionar. Primero se descarta la realidad en sí de la totalidad del mundo sensible, luego de sus componentes hasta llegar a las cosas que están inmediatamente delante del hombre, sin algo otro interpuesto, que también quedan reducidas a representación para el *yo* que cuestiona. La cosa o ente sensible es desagregada, primero en sus partes extra partes (lo cual puede justificarse), mas a continuación es descompuesta en colores, formas, figuras, cualidades táctiles, esto es: *en cualidades y otros atributos simples de la sensación, accidentales respecto del ente auto-estante*.[17] Esta descomposición del ente sensible —aunque errada— es también una condición de llegar a la perspectiva desde la conciencia y la inmanencia de la misma.[18] La mencionada

[17] La modernidad posterior va más allá y descompone a estas cualidades y atributos en meras sensaciones —el supuesto *material* indeterminado de los objetos— y forma.

[18] Con el tiempo, las filosofías modernas van eliminando de la cosa todo lo que no está al frente, la parte de atrás: los lados que no se ven, aquello que no se toca ni se huele, lo que no se percibe, su interior, sus partes ocultas, etc., con lo cual sólo quedan las diversas vistas que muestra el ente, en pluralidad de escorzos, desde diferentes perspectivas, que revelan las cualidades y demás atributos percibidos de la cosa, sus partes, sus aspectos.

descomposición de la esfera de lo percibido lleva a creer que los entes sensibles individuales auto-estantes no son conocidos de modo inmediato, ni el mundo sensible. Por lo tanto no son evidentes. Después de la descomposición solo quedan cualidades y otros atributos simples como lo inmediatamente conocido y evidente.[19] Como ya se ha dejado fuera de juego a la tesis de la existencia en sí de la cosa y exacerbando la duda se concluye que las cualidades y demás atributos percibidos no son reales en sí mismos sino ideas para el *yo*, se piensa que este residuo consiste en meras representaciones. Descartes y tras él la modernidad pretenden que este camino ha puesto en evidencia que lo inmediato onsiste en

[19] Llamo *atributos* a determinaciones de los entes auto-estantes tales como cualidades, cantidades, relaciones, lugar, tiempo, posición, etc., que tradicionalmente han sido subsumidas bajo las categorías de los accidentes. No tengo en mientes a la noción racionalista de atributo como algo inseparable de la esencia de su sujeto, determinación fundamental de la substancia. Descartes descompone al objeto sensible en el *atributo* esencial extensión y sus diferentes *modos*, el movimiento, la figura, el tamaño, etc., de conformidad con su crítica a las nociones de formas substanciales y cualidades de los cuerpos, que él reduce a extensión, figura, movimiento y comunicación del movimiento. Más que los detalles de la filosofía cartesiana, me interesa el pensamiento general bajo el cual están las filosofías modernas, sobre todo a partir del empirismo. Estas, bien sea, implícitamente, bien sea, de manera explícita, han considerado al objeto como algo constituido por la unión para la conciencia (en su terminología, el entendimiento), de cualidades (colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío, solidez, dureza, etc.) y otros atributos sensibles simples (la extensión de los cuerpos, la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, el lugar en que están, el tiempo de su duración, etc.). Es bien sabido que Locke llama *ideas* (cuando están en la mente) y *cualidades* (referidas a las potencias en los cuerpos para producir esas ideas) tanto a las cualidades propiamente dichas como a otros atributos, tales como la extensión, forma, cantidad, etc. No obstante, me parece conveniente mantener la distinción entre cualidades y otros atributos y no confundirlos. Las cualidades sensibles forman parte de los atributos sensibles, pero en virtud de su relevancia en las teorías modernas de la percepción del ente sensible con alguna frecuencia las menciono por separado. Otra razón por la que a veces prefiero referirme por separado a las cualidades es que, tal como tenemos conciencia de ellas, las cualidades no se reducen a atributos como la extensión (tampoco a la impenetrabilidad e inercia), cantidad, tamaño, lugar, figura, tiempo, posición, movimiento, etc. La descomposición moderna del ente auto-estante acaba al llegar a los atributos simples bajo categorías comprendidas tácita o expresamente de varias maneras. De acuerdo con Descartes termina en el atributo extensión y sus modos, para los empiristas concluye en las diferentes ideas de cualidades simples, en Kant se resuelve en sensaciones interpretadas como atributos varios, incluyendo a las cualidades, según su peculiar tabla de las categorías.

dichas representaciones y no en la cosa misma[20]. Se cree que la separación —solo posible en el pensamiento— de las ideas de los atributos y cualidades, unas respecto de las otras y todas respecto de la cosa, seguida de la descomposición de esta última, hace evidente que las mismas son solo representaciones. Como consecuencia de esto, la cosa en sí, el ente auto-estante, antes pensado como substancia sensible, aquello que parece estar inmediatamente ante el hombre, pierde ahora —contradiciendo a la filosofía aristotélico-escolástica— toda consistencia, sustancialidad y objetividad por sí misma, como algo que esté dado inmediatamente a la percepción.[21] Esto es bien conocido.

Sin embargo, a pesar de los razonamientos y teorizaciones al respecto, no se puede saber inmediatamente, no es evidente ni es verdad que lo único dado en lo inmediato a la conciencia sean las ideas de atributos o cualidades simples en las cuales se piensa haber descompuesto a los entes sensibles, ni las sensaciones que postula la modernidad posterior, ni que la conciencia esté sitiada por representaciones. Se trata más bien de una interpretación de lo dado inmediatamente al hombre que en cuanto tal es una construcción filosófica la cual tiene presupuestos que no son evidentes ni ciertos, aunque no sea rechazada de modo tajante por las cosas, por lo cual pudo ser aceptada como verdadera y volverse dogma.

**§ 2.**

La descomposición, necesaria según el pensamiento moderno a fin de poder cumplir con la exigencia de llegar a lo evidente y por consiguiente impuesta al ente parece poner en evidencia que lo conocido inmediatamente no son los entes individuales auto-estantes, las substancias de la tradición sino en la modernidad temprana (las ideas de) sus cualidades y otros atributos simples de la sensación, luego se piensa en sensaciones interpretadas de acuerdo a sus atributos bajo las categorías. Lo que ahora es considerado mediato, por lo tanto no evidente, se cree que ha sido resuelto en lo inmediato. Esta es una decisión filosófica, que como tal conduce a pensar que la unidad del ente individual auto-estante no reside en el

[20] Cfr. Descartes, *Meditations*, en *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (Eds.), 11 Vols., Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1964-1974, Vol. IX – 1, Paris, Vrin, 1964, 1ª Meditación, pp. 17 ss., esp. pp. 22-23, 3ª Meditación, p. 27.

[21] Descartes, por supuesto, piensa que la cosa sensible es *en sí misma* substancia y en cuanto tal cuerpo, determinado por la extensión, no una mera suma de ideas de sus atributos y modos, pero ahora la verdad de la representación de los cuerpos tiene que ser probada. En cuanto a las representaciones de estos, lo único conocido inmediatamente, las mismas provienen de un proceso de composición llevado a cabo por actividades del alma con base en representaciones simples del atributo extensión y sus modos, a partir de las cuales resultarían los cuerpos con sus cualidades y el resto de sus atributos.

mismo sino que procede del alma y más tarde se piensa que es proporcionada por la conciencia. La descomposición del objeto[22] lleva a dar por evidente que tal ente no se muestra a la percepción sensible de forma inmediata sino mediata como compuesto a partir de sus atributos simples y que lo hace de esa manera porque en verdad es un compuesto ya que lo que se muestra con inmediatez a la percepción son atributos simples de la sensación. Subyace aquí el supuesto de que sólo lo simple puede ser aprehendido inmediatamente en un acto uno, no así lo compuesto y/o complejo, que requiere la aprehensión y síntesis en varios actos de sus constituyentes.

Sin embargo, considerar al ente como mediatamente percibido, cuando es percibido de modo inmediato y —por cierto— como algo uno, es desacertado. Además, el objeto es percibido como algo uno porque verdaderamente es una unidad. En consecuencia, no es posible descomponerlo en sus atributos sensibles bajo las categorías, o en ideas de cualidades, menos aún en sensaciones. La descomposición moderna del ente individual auto-estante es ficticia y nunca ha sido realizada porque la misma sólo es una posibilidad del pensamiento que no tiene fuerza sobre los entes percibidos.

Los entes dados a la percepción —siempre divisibles en *partes extra partes*— pueden estar dados y ser percibidos de modo inmediato. Lo que está inmediatamente delante de mí son objetos del mundo, por ejemplo, esta taza que tengo ahora en la mano, por lo cual son lo que percibo inmediatamente, mas no sus partes, pues de las mismas solo me doy cuenta después de percibir al ente, cuando pongo atención en ellas y las distingo con ayuda de la imaginación. Además, si bien puedo poner atención en las partes, en rigor no puedo separarlas —y por lo tanto ponerlas inmediatamente frente a mí en lugar del ente— con la mera percepción; lo que hago es delimitarlas —en el ente— para luego ponerlas bajo el foco de mi percepción, pero el ente sigue siendo lo percibido de manera inmediata. Para que las partes sean lo único que tengo inmediatamente al frente y no el ente, he de romper la taza; después de hacerlo ya no hay taza y las partes —a su vez compuestas— son los entes que están delante de mí y percibo inmediatamente. Antes de la descomposición por separación en partes, lo inmediato dado a la percepción y evidente no es lo más simple (aún menos lo absolutamente simple), sino el ente compuesto. Las partes son mediadas, la descomposición es el mediador, bien sea, que esta sea solo una división o delimitación geométrica, bien sea, que consista en una separación real. Así pues, cuando se perciben entes, lo inmediato y evidente no son las partes, sino el ente

[22] Llamo al ente individual auto estante también objeto, sin con ello pensarlo como el correlato de un sujeto y algo constituido por este y solo para este.

compuesto. En relación con sus partes, los entes se presentan del modo explicado.

De la misma manera se presentan respecto de sus atributos sensibles bajo las categorías de los accidentes. Lo evidente es el ente complejo y no atributos y cualidades simples sensibles. Percibo inmediatamente a los entes individuales auto-estantes y solo cuando los percibo puedo poner mi atención sobre sus diferentes atributos y discernirlos, pero nunca puedo separarlos en efecto del ente —ni unos de los otros— en la percepción; los atributos no se presentan solos en ninguna percepción, ni es posible disgregarlos (p. ej., con asistencia de la imaginación), estos no son ni pueden ser o llegar a ser lo percibido de manera inmediata.[23] Lo único que está de esa manera ante mí y que percibo inmediatamente es el ente con sus atributos, en la forma: ente [(atributo 1º →) adjetivo 1º, (atributo 2º →) adjetivo 2º, … , (atributo $N^{\text{ésimo}}$ →) adjetivo N$^{\text{ésimo}}$, … ],[24] ya que exhibiendo atributos es la manera como los entes se muestran a un sentiente que pueda o no comprender lo que siente. Por ejemplo, percibo esta taza [blanca, una, cilíndrica, lisa, en su lugar, con su tamaño, etc.]. No hay percepción inmediata de atributos, sino siempre del ente cualificado y comprensión de este mediante la aplicación al mismo de múltiples *loques*[25]; primero, los que permiten comprenderlo en cuanto unidad y con base en esto en cuanto a la multiplicidad de atributos (pero no de entes) que exhibe en su mostrarse, pues lo que está al frente cuando percibimos un ente individual auto-estante no son muchos entes, sino uno solo. En consecuencia lo percibido no son muchos sino uno. La pluralidad de *lo que el ente es* no debe ser confundida con una multiplicidad del ente. Así pues, lo inmediato al frente del percipiente y por lo tanto lo que este percibe inmediatamente es el ente uno con sus atributos.

Cuando se percibe entes, lo inmediato y evidente no es en realidad lo simple, sea parte o atributo, sino que es, en todos los casos, el ente auto-estante compuesto y complejo, al revés del supuesto moderno. Esto es evidente, si bien no lo es de manera apodíctica, y sin embargo bastó suponer una ficticia descomposición del ente auto-estante para dejarlo a un lado como si fuera falso.

Si bien el conocimiento de las partes y atributos depende de la percepción del ente del cual son atributos y partes, no siendo un conocimiento separado de algo otro sino que pertenece al conocimiento del ente, la relación de este con unas y otros no es la misma. El ente está compuesto por sus partes, que pueden ser

---

[23] Solo el pensamiento puede enunciar la descomposición del ente en sus cualidades y otros atributos, pero la misma no es corroborada por los entes.
[24] Siendo *N* un número entero.
[25] Los *loques* expresan lo que el ente es, tanto en cuanto a su esencia, p. ej., ser una taza, como respecto de sus atributos no esenciales, ser blanca, una, cilíndrica, etc.

separadas tanto en la mera percepción como de manera real, mientras que los atributos no lo constituyen y no siendo partes del mismo es imposible separarlos, así sea solo en la percepción, todavía menos en la realidad.

**§ 3.**

Bajo el término "composición" o "compuesto" se entienden diversas maneras en que muchos forman uno. Un compuesto puede ser un agregado de partes, simples o no; otra manera de componer consiste en la reunión de unidades en un múltiple discreto donde las unidades no desaparecen en el múltiple;[26] también hay uniones de varios en uno en las cuales los varios dejan de ser y surge algo uno que antes no era, por ejemplo, emulsiones, mezclas, fusiones y diversas formas de combinaciones químicas; y hay modos de componer en las cuales los elementos no son entes sino que pertenecen al ser, lo cual da lugar a diversos pensamientos y formas del pensamiento, diversas maneras de comprender. La composición de ideas de cualidades y atributos simples, de sensaciones y en general de representaciones que daría lugar a los objetos no puede ser concebida como mezcla ni como fusión o coalescencia pues su índole no es tal que los elementos que se componen desaparecen después de la composición, sino que mantienen su existencia independiente. Obviamente, los elementos de la composición de un ente no son *loques* o conceptos, que pertenecen al ámbito de la comprensión del ser, ni números o cantidades, no son palabras ni oraciones ni elementos de algún otro discurso, verbigracia, artístico; tampoco son en el caso que nos ocupa objetos del pensamiento sino de la percepción, por lo tanto individuos concretos. Teniendo esto en mientes, una vez que se decide pensar al ente individual auto-estante sensible como compuesto por los atributos simples que muestra a la percepción, el modelo que parece más indicado a fin de dar cuenta de esa composición es, o bien, el del agregado constituido por las partes que lo componen, o bien, el del múltiple formado por unidades —una forma particular de agregado—. Fuera de estas opciones, no parecen aplicables al mismo otras maneras de componerlo o descomponerlo en dichos fundamentos. Ahora bien, la única descomposición posible de un ente individual auto-estante sensible lo resuelve en partes y puede consistir en dividirlo en partes a su vez compuestas o desagregarlo en partes simples. En cambio, el modelo del múltiple constituido a partir de partes o de partes que además sean unidades en realidad no es aplicable a la relación del ente con sus cualidades y otros atributos.

[26] Aquellas pueden ser unidades reales, como, verbigracia, en una docena de manzanas. Pero también de otra naturaleza, p. ej., números en las matemáticas, letras en las palabras, palabras en las oraciones, oraciones en los párrafos, capítulos en las obras literarias, notas y/o frases en las composiciones musicales.

Los pensadores modernos no tuvieron una noción correcta de la descomposición del ente en cualidades y demás atributos bajo las categorías, menos aún en sensaciones (no pudieron formársela porque esta clase de descomposición no es factible), como tampoco (por la misma razón) de la posibilidad inversa, la composición o síntesis de sensaciones, cualidades y demás atributos. Trataron de concebir a ambos procesos a partir de, o por analogía con, por una parte, la descomposición de un múltiple discreto en sus unidades constitutivas (a veces con la de un todo en sus partes) y por la otra su contraria en la reunión de unidades (o partes) en un todo constituido por esta multiplicidad. Pensaron que el múltiple de las representaciones de cualidades y otros atributos del objeto es reunido en el tiempo, que los atributos, en tanto individuos discretos, se van conectando de manera sucesiva y no desaparecen después de ser unidos en el objeto, de manera que de esta conexión resulta una multiplicidad unida en un ente uno. Es obvio que no pensaron que la forma de esa conexión fuese la misma que, p. ej., en una docena de manzanas, de puntos o aquella de las partes de un mecanismo, sino que el múltiple en el objeto era conectado siguiendo otras reglas, en última instancia bajo los conceptos más generales del ente, las categorías, sea que concibieran esto empíricamente (por semejanza, contigüidad, causa-efecto, analogía u otras conexiones) o a priori. Así pues, *las cualidades y demás atributos de los entes individuales auto-estantes sensibles* —o si se quiere: de los objetos sensibles— *fueron considerados o tratados* (no necesariamente de manera expresa) como partes y, en tanto simples, *como unidades* respecto de la constitución de los objetos y estos como la síntesis del múltiple constituido por estas unidades. Las sucesivas filosofías de la síntesis a las cuales esa manera de pensar ha dado lugar parten de las percepciones de ideas de cualidades simples de la sensación y de otros atributos, entendiéndolas como los elementos constitutivos de los objetos, en tanto se piensa que son lo dado inmediatamente al conocimiento,[27] interpretándolas como representaciones. Para estas filosofías el ente individual auto-estante resulta como objeto a partir de la síntesis de estas representaciones, las cuales son consideradas y tratadas como unidades.[28] La

[27] Acomodando después a las sensaciones como fundamentos de esas percepciones. Las llamo filosofías de la síntesis no porque la síntesis de representaciones sea explícitamente tratada en todas ellas sino porque contienen una concepción del ente como unión de representaciones, aun cuando no se planteen como problema explicar esta unión desde la conciencia, cual encontramos en la filosofía crítica y después.

[28] Esto es fácil de ver, desde las *Meditaciones* cartesianas a la *Deducción Trascendental* kantiana y después. En la *Primera Meditación*, Descartes considera tácitamente a las representaciones de la extensión y sus modos como unidades que constituyen las representaciones de los cuerpos. Si bien en su racionalismo (y otros racionalismos) las unidades constitutivas de las representaciones de los cuerpos no son ideas de los atributos en el sentido tradicional sino un solo atributo —aquel esencial a la substancia corpórea, la extensión— y sus modos, quedando excluidas las ideas de las cualidades y otros atributos,

composición de cualidades y demás atributos es comprendida, así pues, de manera parecida a la unión de unidades en un múltiple discreto y es claro que no se concibe a las unidades en cuestión, las ideas de las cualidades (o las sensaciones) y de otras categorías, como *partes extra partes*.[29] Por otro lado, los objetos geométricos o las extensiones de los cuerpos son considerados como constituidos a partir de la síntesis de sus *partes extra partes.* Ambas síntesis —la de atributos, ideas de cualidades de la sensación u otras categorías, de sensaciones y la de sus partes— son consideradas, pero en la constitución del objeto para los modernos la fundamental es la primera.

**§ 4.**

Sin embargo, *no es posible descomponer o analizar al ente en sus diferentes cualidades y demás atributos bajo las categorías, menos aún en sensaciones*. Sucesivas filosofías modernas no pudieron construir teorías adecuadas al tipo de composición presupuesta en los objetos, pues las ideas de atributos simples de la sensación y/o sensaciones, que de acuerdo con estas filosofías son los constituyentes básicos de los entes, no pueden ser comprendidos coherentemente como unidades. No es posible establecer una analogía entre, por un lado, la composición y descomposición desde o hacia ideas de atributos simples de la sensación y/o sensaciones y, por el otro, la unión o la separación de unidades.

---

el pensamiento que subyace es el de la composición de los cuerpos a partir de estos simples, sean extensión y modos o atributos y cualidades. Esto es más notorio en Kant, por ejemplo, en la primera versión de la *Deducción Trascendental*. El ejemplo empleado, la agregación sucesiva de unidades para formar un múltiple, ya indica que esta es la analogía que guía el examen de la síntesis de representaciones. Con las diferencias que haya que considerar, otro tanto es palpable en Husserl. También en muchas de las filosofías de la mente contemporáneas de procedencia anglosajona se hace presente el influjo moderno.

[29] Una unión de unidades puede consistir en la agregación de *partes extra partes* de la cual resulta una extensión, como por ejemplo, según el principio del corpuscularismo, la unión de partículas de materia (sean verdaderos átomos o no) que constituyen un cuerpo, o las unidades (relativas) en que puede dividirse una longitud, área o volumen, pero no toda unión tiene que ser una agregación de partes, ni las unidades partes extra partes. Son posibles unidades que no están dispuestas de esa manera en la composición, verbigracia, los números naturales, o las unidades empíricas, cuando son consideradas en vista de su reunión en un múltiple discreto y no cual *partes extra partes*, como las unidades en una docena de manzanas. Toda reunión de verdaderas unidades, sin embargo, debe producir un múltiple que es una suma o agregado, como cantidad discreta, pues las unidades se ponen unas junto a otras y no se confunden o mezclan. Este múltiple o agregado no tiene que ser una extensión, pues puede ser algo discreto que no es una extensión, por ejemplo un número natural u otra reunión respecto de la cual pueda establecerse una correspondencia biunívoca con los números naturales, pero es siempre un múltiple que se resuelve en las unidades que lo constituyen. Ahora bien, es claro que la composición de representaciones de atributos no es pensada como síntesis de partes sino como unión de unidades discretas.

Atributos como colores, sonidos, olores, extensión, figuras, dureza, impenetrabilidad, lugar, momento, cantidad, relación, etc., *son simples* —también lo serían las correspondientes sensaciones, interpretadas de modo que den lugar a la percepción de dichos atributos— *en tanto no se reducen a otros fundamentos*, no porque resuelvan un proceso de análisis o descomposición del ente del cual son atributos. Aunque sean simples en el sentido indicado, *no son unidades* (ni partes) *que puedan reunirse*, *componerse o sintetizarse de manera que formen el múltiple unido que se piensa constituye a un objeto*. Sean consideradas como unidades o no, la relación que los atributos o las sensaciones tienen entre sí y con el objeto no puede ser comprendida como una composición, unión o síntesis que dé lugar a este.

Las cualidades y otros atributos simples no deberían ser tomados como principios del objeto en tanto ente auto-estante por ser conocidos inmediatamente en la percepción sino porque, además de irreducibles, de ellos se siga el ente. Pero habiéndolos puesto en ese lugar por su supuesta evidencia, en realidad una interpretación forzada por la imposición del método moderno que, comenzando por considerar al ente auto-estante como algo fundado, por lo tanto complejo y no evidente, cree poder analizarlo en sus fundamentos y llegar a la evidencia de los mismos… habiéndolos pues, colocado en ese lugar de manera errada, luego resulta imposible dar cuenta del ente a partir de ellos. Esto se debe a que los atributos de la sensación no son lo único evidente, sino que el ente auto-estante también lo es; más aún: el ente auto-estante calificado por sus atributos es lo que es inmediatamente dado y evidente, pues los segundos remiten al objeto como fundamento y su conocimiento se sigue de aquel del objeto; en última instancia, pertenecen al *ser* de ese ente y no al *ente*.[30] Pero dejemos estas consideraciones para después.

**§ 5.**

Las unidades de un múltiple discreto pueden constituir tan solo una cantidad —digamos una docena de puntos, de números (p. ej., del 1 al 12), de manzanas— o constituir múltiples más complejos, como una mesa, un motor, un cuerpo viviente o físico, donde las partes discretas son las unidades

[30] A este respecto, Kant procede con más rigor que la primera modernidad. Las sensaciones, el material de los objetos, resultan de un regreso teórico desde el objeto a fundamentos hallados no porque se llegue a algo evidente, ya que las sensaciones no lo son, sino en tanto no pueden reducirse a fundamentos anteriores. Sin embargo, este regreso adolece del defecto de origen, ya que el análisis hacia las sensaciones sigue presuponiendo la descomposición del objeto. Dándose cuenta de que las ideas de cualidades y otros atributos no son los fundamentos últimos de los objetos sensibles hallados por descomposición, radicaliza la búsqueda de las condiciones de los mismos.

constituyentes. Para poder componer al múltiple, las unidades tienen que coexistir; ellas pueden existir tanto separadas como unidas en el mismo, siendo discernibles antes y después de la composición;[31] y tienen que compartir al menos una clase (verbigracia, la de los números naturales, átomos, manzanas, frutas, vivientes, cuerpos, entes individuales auto-estantes o substancias), aunque difieran en cuanto a las clases menos universales o más específicas a las cuales pertenecen (puede haber *algunos* o *todos* si y solo si pertenecen a una misma *clase*, un múltiple está constituido siempre por individuos de alguna clase que es la misma para todos). En virtud de lo anterior pueden unirse, componerse o ser sintetizadas, es decir, *ser puestas juntas*, y, sobre esa base, formar un ente uno constituido por un múltiple (compuesto por un número entero) de entes bajo esa clase, digamos, por ejemplo, una docena de manzanas, las partes de un motor, las páginas, secciones o capítulos físicos de un libro, los órganos del cuerpo viviente, las partes de un cuerpo físico, una cantidad de cuerpos, etc.

En cuanto a su composición, las unidades deben ser anteriores al todo, el cual es un verdadero compuesto de unidades. Ninguna unidad tiene algo que pertenezca a la otra, de manera que no están confundidas ni se confunden —total o parcialmente— en la composición. Su unión no es, verbigracia, una mezcla o una fusión en la cual ellas desaparecen en el todo, sino que mantienen su existencia como individuos distintos unos de los otros.[32] De otra manera desaparecería la multiplicidad. Al componerse, pasan de existir separadas o sueltas a estar juntas. Ahora bien, su modo de estar unidas no es estar unas en las otras.[33] La reunión de unidades consiste en ponerlas unas con las otras manteniéndolas unas fuera de las otras, en tanto entes otros o, si se quiere, como entes *extra* entes y no como entes en entes. Se conservan como entes distintos y constituyen una multiplicidad constituida por todas ellas porque la unión las pone unas con las otras (de maneras diferentes según el tipo de composición que se de en cada caso) sin ponerlas unas en las otras y no va ni puede ir más allá de eso.[34]

---

[31] A diferencia, p. ej., de las partes de un continuo, que solo son discernibles dividiéndolo real o geométricamente.

[32] Por la misma razón no es semejante a la unión que acaece en los aumentos de intensidad y no es coalescencia. Cuando la intensidad, p. ej., de una cualidad, el color, digamos un azul, aumenta, el incremento se une al grado antes existente formando una nueva intensidad en la cual desaparecen ambos.

[33] Empleo aquí el concepto de *estar unas en las otras*, no como cuando se dice, por ejemplo, que el agua está en una botella, sino significando que un ente coincide con el otro y viceversa, o puesto de otra manera, que los entes se solapan o intersectan (de manera parecida a como lo hacen conjuntos), total o parcialmente. Este no es el modo en que las unidades están unidas en un múltiple.

[34] El sentido fundamental de *estar* o *no estar en otro* no es espacial y se refiere a la totalidad de lo que hay, trátese de números naturales, entes metafísicos o entes físicos. En ningún

Sólo así pueden ser unidas y llegar a constituir un múltiple discreto reunido en un ente, esto es: un ente uno en el cual haya una pluralidad discreta de unidades que existen *independientemente* unas de otras y del todo, tanto antes como después de la composición.

No es posible que algunas (o todas las) unidades se reúnan en combinaciones que asimismo sean unidades del múltiple que constituyen, pues tales combinaciones serían unidad y pluralidad de unidades a la vez, a lo cual hay que añadir que las unidades originarias se repetirían en el múltiple, siendo una y algunas a la vez; todo lo cual es absurdo. Ninguna combinación de las unidades de un múltiple puede ser una unidad del mismo. Si las unidades estuviesen unas en otras, así fuese solo en parte, no podrían ser unidades (ni partes constitutivas) y no deberían ser pensadas como tales, puesto que para poder ser unidades de un múltiple tienen que mantenerse unas fuera de las otras y no coincidir o, si se quiere, no intersectarse o superponerse. Para ilustrar este punto, podemos considerar la siguiente situación: En un múltiple de elementos o partes puede haber o pueden distinguirse distintos sub-múltiples, pero si estos sub-múltiples comparten elementos no es posible ponerlos uno con el otro como unidades, porque hacerlo requiere, primero aprehender a cada unidad como algo otro que las demás y separado de ellas, sea una a una, sea en grupos o todas juntas, y luego unirlas, poniéndolas unas con las otras, no como entes en entes, sino estando unas fuera de las otras, y eso implicaría la multiplicación de los elementos o partes compartidas por estos, que serían uno y algunos a la vez, lo cual es imposible. Por ejemplo, los sub-múltiples constituidos por las sillas de un salón, supongámoslas numeradas: aquella numerada 1, las sillas numeradas del 1 al 2, del 1 al 3, del 1 al 4, y así en lo sucesivo, u otros arreglos donde los sub-múltiples compartan elementos, no pueden ponerse unos con otros como unidades (relativas) o partes constitutivas, porque para ello la silla 1 tendría que ser una y algunas a la vez y así con las otras. Lo mismo pasaría si tratáramos de distribuir de manera parecida a las manzanas en un costal, las partes de un motor o una silla, o los órganos del cuerpo. Sería imposible hacerlo. Estos sub-múltiples coinciden unos con otros parcialmente en la medida en que algunos de los elementos que los integran son los mismos (el argumento conserva su validez si se aplica a la partes de todos continuos). Por esta razón, no pueden ser considerados a su vez como unidades ni partes de cuya unión resulte el múltiple mayor. Sub-múltiples que no compartan elementos ni partes sí pueden, por un lado, aprehenderse en tanto existen por

---

caso las unidades pueden estar unas en las otras. Ni los números ni entes reales distintos como las manzanas en una docena pueden hacerlo, como tampoco entes que no sean físicos. Por ejemplo, las almas o las mónadas leibnizianas no podrían estar unas en otras. *Estar en* un ente en sentido espacial, si bien es como se entiende comúnmente, es una manera de *estar en* un ente.

separado y ponerse unos con los otros, estando unos fuera de los otros. Por otro lado, si todos los elementos o partes del múltiple están repartidos entre los sub-múltiples, sin repeticiones, la reunión de estos será igual al múltiple original, porque existirán unos fuera de los otros e independientemente y podrán ponerse juntos mas no unos en los otros para constituir al múltiple. De manera que múltiples que se intersecten o estén unos en los otros (parcial o completamente) no pueden ser unidades ni partes constitutivas del todo, ni deberían ser considerados como tales.[35] Esto se mantiene si las unidades de un múltiple están unas en las otras y no pueden separarse, por lo cual cada una se da con las demás. La composición de las mismas tendría como consecuencia la multiplicación de las unidades, pues para llevar a cabo la composición cada unidad tendría que ser unidad y pluralidad, una y todas a la vez. Así pues, la superposición o coincidencia de unidades distintas conduce a absurdos, otra razón por la cual las mismas no podrían estar unas en las otras. Sobre esto volveré más adelante.

Si han de existir independientes unas de las otras y respecto del todo que componen, las unidades o partes constitutivas tienen que estar unas fuera de las otras. Si están unas en las otras no pueden separarse verdaderamente (ni por lo tanto aprehenderse una a una), porque comparten algo o todo, lo cual tendría que multiplicarse en el proceso de separarlas, aprehenderlas y luego componerlas, de modo que no es posible que existan unas en las otras y sin embargo puedan separarse.

En virtud de sus características, unidades verdaderas son independientes o puesto de otra manera: existen por mismas. Al ponerlas juntas, el todo compuesto por ellas es también auto-estante. Así pues, unidades y el todo que resulta a partir de ellas comparten al menos la clase de lo que es por sí mismo o ente auto-estante. Las unidades también podrían compartir con el todo otras clases: ser corpóreos, vivientes, animados, útiles, etc., las cuales se subsumen bajo ser por sí mismo o ser ente auto-estante.

**§ 6.**

De acuerdo con la interpretación moderna de los atributos fundamentales bajo las categorías, estos, además de ser *simples*, aparecen a la percepción como individuos concretos que pueden *existir separadamente* y son por completo discernibles unos de los otros. Se piensa también que los atributos no dependen del objeto percibido en cuanto a su subsistencia. A este respecto sólo dependen

[35] Es claro que el concepto pertinente a la unión de unidades (y por lo tanto a la unión pertinente de estos sub-múltiples) no es el concepto de unión de conjuntos empleado en la teoría matemática de conjuntos.

del *yo* que los percibe, son ideas para este. En relación con el objeto se le presentarían como si fuesen auto-estantes, independientes de este e independientes unos de los otros en cuanto a su *loque*, lo que son, y a su existencia. Ahora la relación de dependencia es invertida, pues se piensa que el objeto se funda en sus cualidades y otros atributos, depende de ellos y existe como compuesto en la forma de la síntesis peculiar de un múltiple, por cierto discreto, de cualidades y otros atributos simples de la sensación, considerados como unidades absolutas. Todo esto es conocido. En tanto son lo primero dado al conocimiento, aquello inmediatamente percibido, lo evidente, punto de partida para el conocimiento de aquel, las cualidades de la sensación y demás atributos simples son anteriores al objeto. Su unión no es una mezcla ni fusión de los mismos, sino que mantienen su existencia como individuos distintos unos de los otros, del todo discernibles. Además, se piensa que son percibidos uno a la vez, por lo tanto en sucesión. En cada percepción, en cada instante, lo percibido sería un individuo al cual se tiene como lo inmediatamente dado y evidente, debido a que es algo simple, que por lo tanto puede ser aprehendido por un *yo* finito en un acto simple e inmediato que, por ende, tiene que acaecer en un ahora del tiempo. Como consecuencia, se cree que la reunión de atributos solo es posible mediante la síntesis sucesiva de los mismos, en última instancia sometida al tiempo. Con esto, por cierto, el tiempo adquiere una peculiar importancia en la explicación moderna del ente. Debido a sus semejanzas con las unidades en un múltiple, en particular que son distintos y plenamente discernibles unos de los otros, añadiendo que, por ejemplo, las cualidades y demás atributos simples bajo las categorías no se componen como las mezclas o las fusiones, se los pensó —no necesariamente de manera expresa— como análogos a unidades y a su unión como una síntesis de unidades, reunidas para formar un múltiple, de la cual resultan los objetos (no que se los confundiera con unidades sueltas como las que hay en una docena de manzanas, sino que se los pensó como articulados en la constitución del objeto).

Si bien consistiría en una síntesis sucesiva en el tiempo de los simples que va mostrando la percepción, en eso semejante a la adición sucesiva de unidades en una cantidad discreta, la forma que, una vez conectadas, tomaría la unión de estas unidades no sería igual a la que tienen, por ejemplo, puntos, manzanas o piezas de dominó puestos unos al lado de los otros. Las cualidades y demás atributos tendrían que estar articulados en la constitución del objeto por otras reglas de síntesis (como formas de unir estas particulares unidades) para constituir un objeto uno a partir de esta multiplicidad y en el cual se mantenga dicha multiplicidad. Por esta razón, la constitución del objeto se asemejaría más a la reunión de las partes de un motor o los órganos de un cuerpo viviente, sin ser lo mismo. En estos ejemplos se trata también de unidades, aunque de un múltiple más complejo que una mera cantidad discreta o entera. Su composición, por otro

lado, se diferencia de aquella que tendrían los atributos en el ente individual auto-estante en que, si bien las partes del motor o del cuerpo viviente son diferentes entre sí en cuanto a la clase específica a la que cada una pertenece y cumplen funciones distintas en el todo, además de que conservan su existencia en este, como los diferentes atributos del ente, en cambio son todas entes auto-estantes, como el todo, sea el motor o un cuerpo viviente, y existen como partes extra partes; adicionalmente todas comparten ser partes de un motor u órganos (la clase menos general común a todas), que es la razón por lo cual, subsumidas bajo una misma clase, pueden ser unidades (relativas al todo), ser sintetizadas y sumadas o agregadas en el múltiple que constituye al todo. Esto no ocurre en los atributos, que en realidad no son entes auto-estantes como el objeto. Aunque comparten entre sí ser atributos de un ente auto-estante y con el todo ser ente en general, los atributos no son entes auto-estantes como el todo, pues existen unos en otros y todos en todos, pero de todos modos se piensa que su unión o síntesis daría lugar a un ente auto-estante, cuando no podría hacerlo.

Es verdad que pudiera haber motivo para establecer una analogía con la síntesis de unidades. Los atributos de cada ente auto-estante particular parecen presentarse a la percepción como puestos unos con otros, no hay contradicción manifiesta en pensar a esta composición como una síntesis de los mismos y, siendo simples, pudiera parecer natural concebirlos como unidades. Por otro lado, los atributos no son pensados como absolutamente auto-estantes (pues dependen del sujeto ya que existen como ideas suyas), pero sí respecto del objeto, porque su existencia sería independiente de este. Aún después de descartar la existencia de un subyacente real de las cualidades simples y otros atributos percibidos, se los sigue interpretando como entes y como unidades. Este modo de pensar es aplicado a las representaciones individuales irreducibles (sean de cualidades o de sensaciones, también a los más recientes *qualia*), que son tratadas como entes y unidades.

Sin embargo, a pesar de las semejanzas que puedan tener con unidades, los atributos de los entes no son verdaderas unidades y no deberían ser considerados como tales. Los atributos de la sensación no pueden ser aprehendidos verdaderamente ni ser puestos juntos, sintetizados o compuestos. El proceso de unirlos no es factible porque no pueden ser asidos o agarrados (realmente o por la percepción), ni uno a uno, ni en grupos, ni todos a la vez. Pudiera decirse que hay *com-posición* de atributos, mas solo en el sentido de que (ya) están puestos todos juntos, unos con los otros. Aun así, eso no bastaría para sostener la tesis principal, a saber, que la composición de cualidades y otros atributos produce al ente y que la descomposición de este revela a las cualidades y atributos simples. El ente auto-estante no consiste ni se funda en una síntesis de cualidades y demás atributos

bajo las categorías, de sensaciones o de múltiples apariciones del mismo. No solo eso, sino que las cualidades y atributos no se presentan juntos como resultado de un proceso de síntesis o composición, y aun admitiendo que fuesen unidos por medio de una síntesis semejante, de esta composición no podría resultar el ente auto-estante, ya que la reunión de sensaciones, cualidades y demás atributos no es igual al ente auto-estante ni lo constituye. Al contrario, lo presupone, ya que estos no son sino en el mismo.

Los atributos sensibles de los objetos no se presentan a la percepción separados y sueltos en cuanto a lugar o tiempo, sino juntos. No han sido reunidos sino que ya están unidos, se mantienen así y su unidad, estar juntos unos con los otros, no consiste por ejemplo en estar unos al lado de los otros cohesionados como las partes de una roca o meramente tocándose como las cartas en un mazo, a distancia como los árboles en un bosque o los soldados en un regimiento, ni articulados como las partes de una máquina o un organismo, tampoco consiste en estar fundidos o mezclados, sino en estar unos en los otros, dentro de los otros, en el mismo ente (que sería uno y algunos a la vez).[36] No pueden separarse ni han estado separados, lo primero en el sentido de ser puestos unos fuera de los otros y lo segundo en el sentido de no haber estado unos en los otros. Los atributos existen juntos y no pueden estar sueltos. Es evidente que no son ni han sido percibidos uno a uno y unidos por fuerzas pertenecientes al sujeto que percibe.[37] Las cualidades no pueden ser percibidas separadamente unas de las otras en el sentido explicado como tampoco los demás atributos inherentes al ente individual auto-estante. Trate el lector de ponerlos unos fuera de los otros y separarlos, y encontrará que puede poner su atención o no hacerlo sobre uno u otro, pero no puede separarlos y aprehender ahora uno, luego otro, después un tercero y así con los demás. Cuando vea al objeto no podrá, por ejemplo, apartar la extensión de la figura o del color, ni del tamaño o el lugar del objeto. Además, al percibir a este percibirá a aquellos juntos, al modo de estar unos en los otros y no solo con los otros (a diferencia de las partes de un agregado), como atributos de ese ente auto-estante. Ni estaban sueltos, ni se los puede poner unos fuera de los otros y separar, porque no son separables del objeto. Focalizar, durante la percepción del ente, a una u otra cualidad, a este o aquel atributo, consiste en poner atención sobre el

---

[36] Esto no dejaría de ser verdadero si en vez de cualidades y otros atributos, o representaciones de los mismos, se tratase de representaciones de atributos de la substancia y sus modos.

[37] La evidencia en cuestión no es absoluta, los entes no aparecen inmediatamente de esa manera, pero pudiera ser que de todos modos resulten de una composición. Por otro lado, no hay evidencia, menos aún absoluta, que avale la construcción filosófica que propone que los atributos son com-puestos por fuerzas en el *yo*. Al contrario, la evidencia disponible la niega.

ente en tanto cualificado de una u otra manera, verbigracia, de tal o cual color o figura, tamaño, cantidad, etc., lo cual no consiste en separarlos verdaderamente y quedarse sólo con las cualidades y demás atributos y aprehenderlos, aunque se haya pensado que sea así. Eso no ocurre, nadie tiene percepción de ello, lo percibido siempre es el ente cualificado, por ejemplo, una piedra gris, esférica, de un tamaño determinado, en cierto lugar y momento, etc. Cuando el foco de la atención y el interés se pone sobre un aspecto del ente, sus otros atributos también están ante el percibir, acompañando siempre a aquello que en cada momento es focalizado. No puede ser de otra manera, porque lo percibido es siempre un ente uno que no se muestra sino múltiplemente cualificado.[38] Lo único aprehendido es, pues, siempre el ente auto-estante, solo este puede ser asido por la percepción. Nadie ha tenido jamás la experiencia de asir o aprehender e ir sintetizando sensaciones y cualidades, más otros atributos, para constituir objetos. La razón es que los mismos no existen unos fuera de los otros, ni son separables, ni pueden existir sueltos. Por mucho que se ponga atención a la sucesión temporal del percibir, nunca ocurre que fijamos la atención y se nos revela una síntesis sucesiva de sensaciones, cualidades y otros atributos que da lugar al conocimiento de un objeto. Decir que la composición es tácita, in-expresa, más rápida que la atención o inconsciente no es suficiente para contrarrestar esta evidencia y justificar que haya tal síntesis.

Los atributos de los entes no solo no se perciben uno a uno, separadamente, sino que los atributos inherentes [cualidades (colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío, impenetrabilidad, dureza, etc.) y otros atributos (como la extensión, figura, cantidad, tamaño, su número, el lugar en que están, el tiempo de su duración, posición, movimiento, inercia, etc.)], si son entes, están *unos en los otros* todos en todos.[39] Esa es su manera de estar juntos y se muestran así. El color de una hoja está en ella, se extiende con ella y adopta su figura. El peso se distribuye en su volumen, forma, tamaño, lugar, figura. Su extensión, forma, figura, dureza, textura, su tamaño, están unos en los otros, coinciden en lugar y se presentan simultáneamente al tacto. Al tocar un objeto y verlo, a la vez se revelan su color, textura, figura, extensión, dureza, etc., no de manera separada, ni unos al lado de los otros o unos después de los otros, sino como si estuvieran unos en los otros. Al gustar un alimento, su forma, extensión, dureza, sabor y olor se

[38] No se pone el foco de la atención de a una ni al mismo tiempo sobre todo lo que pueda pertenecer al ente como atributos y cualidades, aspectos, escorzos o vistas del mismo. Al examinarlo se van revelando nuevos elementos, pero siempre se percibe al ente pluralmente cualificado.

[39] En un sentido que no siempre es físico o espacial, el sentido fundamental de *estar unos en los otros* no lo es. Ocupar el mismo lugar espacial es un modo que descansa en el sentido ontológico de *estar unos en los otros*.

muestran de la misma manera. Las cualidades y atributos no son percibidos separados, en momentos sucesivos y sin ubicación. En un momento dado se puede poner el foco de la atención sobre uno u otro, pero todos a la vez están siendo percibidos y concienciados, unos como en un primer plano, otros en un fondo desde el cual pueden pasar al frente si la atención se dirige a ellos. Todos se presentan cuando el objeto es percibido y la atención está dirigida hacia el mismo. Aquellos que no revelan inmediatamente una ubicación se perciben junto con los que sí lo hacen (la vista y el tacto revelan inmediatamente la extensión, lugar o ubicación de lo percibido, asimismo lo hacen el oído y el olfato), siempre simultáneamente y no en sucesión (aunque se ponga atención, ora en uno, ora en otro u otros, lo cual, dicho sea de paso, también indica que están juntos y no son separables), junto con los primeros y cuando se percibe el objeto del cual son cualidades y atributos, revelando que están en una forma peculiar de unión con todos los otros, que consiste, de ser entes, en estar unos en los otros[40].

---

[40] De ser entes, ¿de qué otra manera puede decirse ese modo de estar juntos que no sea *estar unos en los otros*, puesto que no están separados como las partes? En contra de la evidencia, se podría objetar que no están unos en los otros, pero entonces debe explicarse cómo es que están juntos. En tanto atributos de entes sensibles, para estar separados, deben estar separados por el lugar y el tiempo. Atributos de diferentes entes pueden estar separados por el lugar, también por el momento en que son percibidos, pero los atributos del mismo ente —o aquellos entes que van a ser unidos como atributos del mismo ente— no están ni pueden estar separados por el lugar, lo cual es suficiente para que estén unos en los otros, ni lo están por el tiempo. No es que sean percibidos como entes separados en tiempos diferentes, sirviendo el tiempo como principio de la separación e individuación de los atributos en tanto representaciones de la percepción, ya que lo percibido en cada momento es el ente del cual todos son atributo y en cada momento una pluralidad de ellos es percibida, nunca uno solo. La atención puesta sobre ellos, un acto en el tiempo, sí puede ser separada por el tiempo, pero esto es otra cosa. No se pone expresa atención sobre todos ellos y en cada momento algunos no son notados, pero eso no implica que no estén juntos. La atención puesta sobre lo percibido, que no puede notar todo lo que pertenece al ente percibido, no debe ser confundida con la propia percepción del ente. La percepción abarca al ente, aunque no haya noticia expresa de todo lo que le pertenece (ver Cap. 3, §§ 2, 4, 7). En la percepción del ente, la atención, que procede según el orden de sucesión del tiempo, puede notar e incluso separar al ente y los atributos y poner su foco, ora en uno, ora en otros. La percepción acaece en el tiempo, su abarcamiento del ente es inmediato —o el de la parte de este que puede abarcar, que también es ente, por lo que abarca inmediatamente a entes auto-estantes—, puede mantenerse en el tiempo, dejar de percibir al ente, volver a percibirlo, etc. Mientras lo percibe, el percipiente nota, su atención es llamada a, o se pone en uno o unos, otros u otro aspecto del ente, p. ej., un atributo, tal o cual parte, desde esta o aquella situación (verbigracia, rodeando al ente percibido), etc. No puede separarlos con la percepción, pero sí con el pensamiento, en el sentido de que los discierne y comprende. Todo ello ocurre en la sucesión del tiempo, pero de ello no se sigue que los diferentes aspectos del ente, en particular atributos y cualidades, pero también posibles sensaciones, diferentes escorzos, vistas, en los cuales se da la percepción del ente, sean individuos

Lo hasta aquí dicho es suficiente para mostrar que no es posible descomponer a los entes auto-estantes. El camino moderno, que no podía ser recorrido en los hechos sino sólo mediante el pensamiento[41], estaba impedido antes de comenzar, pues sin descomposición posible del objeto se desmorona la tesis de que lo evidente e inmediatamente conocido sean elementos simples como cualidades sensibles básicas y otros atributos, todavía menos podría aceptarse que lo sean sensaciones, apariciones, *qualia* o escorzos de los entes. Al contrario, lo inmediatamente conocido y evidente son los propios entes auto-estantes. El hombre, después de todo, está abierto y dirigido a los entes con sus atributos, lo cual indica que la idea de que sea fundamentalmente —o posea— una conciencia, más el dogma de la inmanencia y la perspectiva desde el *yo* que lo acompaña, se muestran desde el inicio como inadecuados para la comprensión del ente. Las filosofías de la síntesis se entrevén como implausibles explicaciones de la percepción y comprensión del ente auto-estante y su unidad.

**§ 7.**

Hay más razones por la cual la composición del objeto a partir de atributos es una tesis implausible. Hemos visto que la relación de los atributos en su existencia consiste en estar unos en los otros, que además no es posible que estén unos fuera de los otros ni pueden no estar unos con los otros, por lo cual les es imposible existir por separado o sueltos. Es patente que no son entes independientes. Sus *loques*, que son *loques* —determinaciones— del ente, son independientes, pero, de ser entes, los atributos no podrían ser independientes unos de los otros en cuanto a su existencia. Después de haber negado que el ente individual auto-estante sea percibido inmediatamente y haber descartado que sea un subyacente de los atributos, por fuerza tendría que haberse admitido que estos dependen unos de los otros en cuanto a su existencia, porque no pueden existir sino unos en los otros, de modo que de no existir los unos tampoco podrían existir los otros.[42] En verdad, los atributos no son independientes ni entre sí ni respecto del objeto, de modo que, si bien podría decirse que están com-puestos (en el sentido de estar puestos unos con los otros), el ente no está compuesto por ellos. La com-posición que parecen exhibir las cualidades y demás atributos sensibles

---

separados, unidades, percibidas en sucesión, las cuales se vayan uniendo o sintetizando en el tiempo en la medida en que son percibidas para así constituir a un ente uno.

[41] No solo es imposible descomponer realmente —en sentido literal— al ente en sus atributos, sino que tampoco es posible hacerlo en la percepción. Esta facultad no puede separar a los atributos y ponerlos unos fuera de los otros. La separación en cuestión es algo que solo puede ser pensado.

[42] Si fuesen independientes, la situación sería aún más absurda. En un mismo lugar, en un mismo ente, habría no uno sino muchos entes auto-estantes, algo que sería uno y muchos a la vez, lo cual es distinto a uno constituido por muchos.

no da lugar al ente individual auto-estante, el objeto, al contrario de lo que piensan autores modernos y unos cuantos contemporáneos, ni puede producir su percepción y conocimiento[43]. Tal com-posición sólo consistiría en que ellos mismos están unos con los otros en el modo de estar unos en los otros, nada más resultaría de ella.

Los atributos sensibles en cuestión, aunque simples, no son unidades que constituyan un múltiple de entes en el ente auto-estante y por lo tanto no pueden ser unidos o sintetizados como si lo fuesen. Si el objeto ha de resultar de una síntesis o composición en la cual los elementos base de la integración sean añadidos para constituir al ente auto-estante, llamado objeto por los modernos, estos elementos tienen que tener existencia independiente y existir separadamente, pudiendo en consecuencia un ente ser compuesto a partir de la unión (sucesiva o no) de los mismos, lo cual, en primer lugar, requiere que estos sean en verdad asidos o aprehendidos [uno a uno, o en grupos, incluso todos a la vez (pero siempre como entes independientes y separados)]. Sin embargo, *como los atributos no son independientes ni tienen una existencia separada unos de los otros* [entendiendo que no están unos fuera de los otros ni pueden no estar unos con los otros, de manera que no pueden estar sueltos], *no son verdaderas unidades* que puedan ser aprehendidas y unidas a fin de formar, primero a una multiplicidad, por lo cual tampoco pueden componer a un ente individual auto-estante (ello al margen del modo en que deban ser conectados; p. ej., como ocurre con los números en la docena o las unidades en un todo más complejo, verbigracia, un cuerpo físico o viviente, o en una máquina, o articuladas de acuerdo con el sistema de las categorías del ente). Con el conocimiento de esto también se puede rechazar la tesis moderna de su posible síntesis. No puede ser verdad que estén juntos porque han sido sometidos a una síntesis (sucesiva en el tiempo o no) aplicada sobre ellos por facultades del sujeto percipiente, sino que ya estaban unidos en tanto existían unos en los otros en el objeto, que sí es asible o aprehensible verdaderamente y —lo que aquí es más importante— por la percepción, más no sus atributos. No obstante, si se acepta, por mor del

[43] Berkeley, por ejemplo, dice lo siguiente: "[…] as several of these [ideas de los sentidos] are observed to accompany each other, they come to be marked by one name, and so to be reputed as one thing. Thus, for example a certain colour, taste, smell, figure and consistence having been observed to go together, are accounted one distinct thing, signified by the name *apple*; other collections of ideas constitute a stone, a tree, a book, and the like sensible things …" *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, en George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge and Three Dialogues between Hylas and Philonus*, Meridian Books, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1968, Principles, Part. I, 1, p. 65, los corchetes son míos. Berkeley se equivoca, puesto que el mero estar juntas unas en las otras de las ideas de atributos no es el objeto ni hace posible tener percepción de este.

argumento, que pudieran ser reunidos de esa manera (o que ya lo están), de su peculiar com-posición, como modo de estar todos juntos, tampoco resultaría un objeto. Las cualidades y demás atributos solo están puestos unos con los otros en tanto están unos en los otros y por esta misma razón no componen o constituyen al ente. Su relación con el ente no es la de ser fundamentos constitutivos del mismo.

Los atributos no son auto-estantes y como el tipo de unión de los atributos y cualidades —o las sensaciones— del objeto, existir unos en los otros, no los hace auto-estantes, a cada uno de ellos por separado, esa com-posición no puede ser igual al ente que sí lo es. La unión de una multiplicidad de entes bajo diversas categorías de ser ente, con excepción de la del que lo es por sí mismo, los cuales solo tienen en común pertenecer a la clase de ser ente por referencia a otro, no puede constituir ni dar lugar a un ente que lo sea por sí solo, no importa cuán grande sea dicha multiplicidad ni la manera de su articulación. Este tipo de entidad no es igual a ninguna reunión posible de entes que no sean por sí mismos auto-estantes, sin cada uno de los cuales (o algunos, o todos) el ente que lo es por sí solo sigue existiendo, sino que lo que lo hace en cuanto tal es su carácter de existir por sí mismo, el cual carácter le pertenece por sí solo y no puede ser constituido a partir de cosas que no lo tienen y en el fondo presuponen al ente que si lo posee. La diferencia entre no ser auto-estante y serlo no es de cantidad o grado, sino de clase, los entes son auto-estantes o no lo son, por lo cual ninguna reunión de entes que no lo sean puede constituir como totalidad al ente que es por sí mismo. Entes que no existen por sí mismos no son unidades ni grados de ente auto-estante. Por esta razón, el objeto no puede ser igual a múltiples cualidades y otros atributos que estén unos con los otros, que en tanto no son entes por sí mismos ni independientes tendrán que estar por fuerza unos en los otros, y no se puede unir ni adicionar entes que no sean auto-estantes. Un ente que lo es por sí mismo no consiste meramente en que estén juntos o en ponerlos juntos, así estén articulados de acuerdo con las diferentes categorías y sus esquemas con excepción de la de ser ente auto-estante.

Ya se ha visto que verdaderas unidades solo pueden ser entes auto-estantes y al ponerlas juntas el todo resultante también lo es. Si es un compuesto, un ente auto-estante solo puede resultar de la síntesis o composición de otros entes de igual condición. Una consecuencia de esto es que toda unión o síntesis de unidades (o partes constitutivas, aunque no sean unidades) implica una agregación o suma de las mismas[44], ya que solo pueden estar juntas o ser unidas

[44] Sumar o agregar una multiplicidad de cosas las une sin confundirlas. En cambio, de ser entes, los atributos están confundidos en el ente auto-estante.

manteniéndose unas fuera de las otras como entes otros,[45] siendo imposible que estén unas en otras, por lo cual se adicionan. De esta unión resulta una cantidad entera de unidades, una multiplicidad, pero es importante reparar en que este resultado no es —por sí mismo— la característica constitutiva del ente como un todo, ya que, por ejemplo, cualidades y otros atributos simples de la sensación son discretos y pueden numerarse en cantidades enteras, así pues, en múltiples, pero no son verdaderas unidades, ni constituyen a un todo. De la unión de unidades que son auto-estantes, sea cual sea el modo de su articulación, resulta un todo que es mayor que las partes y es la suma de las mismas, en tanto estas son independientes y se mantienen unas fuera de las otras. En ese todo hay una verdadera adición de las unidades. Tal suma o agregación da como resultado, primero que nada un ente auto-estante, la clase más alta o universal común al todo y sus partes, como condición de la constitución de un ente, y teniendo a esto como fundamento, cada modo particular de articulación de las partes o unidades da lugar a un todo de una clase particular, siempre bajo la categoría del ente auto-estante.

Tenemos que la síntesis de verdaderas unidades que constituyen un todo incluye, por una parte, la reunión de las unidades constituyendo un múltiple discreto, el cual ya resulta de ponerlas unas con las otras, con independencia de la manera en que esto se haga. Así, por ejemplo, siendo *N* un número entero, pueden ponerse juntas *N* manzanas, o las *N* partes de un motor, *N* órganos en un cuerpo, estrofas de un verso, compases en una melodía, capítulos de un libro, etc. El resultado son *N* elementos de la clase que sea, un múltiple. En segundo lugar, la unión de las unidades tiene que dar lugar al todo específico del cual se trate, pues este no se reduce a una pluralidad, ni resulta solo de ponerlas unas con otras. El todo está determinado específicamente por la manera en que sus partes son puestas unas con las otras, otra condición de su unidad, pues la unión puede consistir tan solo en poner a los elementos unos con los otros (sin otra conexión), de manera que resulte una cantidad discreta de elementos (p. ej., una docena de manzanas), u obedecer a reglas mucho más complejas, como las que determinan la conexión de las unidades (*N* partes o piezas mecánicas) que constituye a un motor o la de los órganos del cuerpo. Un motor, por ejemplo, no resulta meramente de reunir sus partes, de las cuales hay una multiplicidad, sino de reunirlas de cierta manera y ensamblarlas en un todo de acuerdo con reglas específicas. La unión de los elementos puede dar lugar al todo porque su particular articulación lo constituye. En tercer lugar, la articulación de las unidades o elementos de un todo no es suficiente para componerlo a partir de las mismas. La síntesis de sensaciones, de atributos y cualidades, de *qualia*, etc., que no tienen

[45] La manera de estar unas fuera de las otras de unidades físicas se funda en el sentido primario de estar fuera de algo otro.

subsistencia por sí mismos y no son verdaderas unidades, es incapaz de dar lugar a entes auto-estantes, en cualquiera de sus diversas versiones [el mero estar juntos de los atributos sensibles (como en Berkeley), las conexiones de acuerdo con asociaciones empíricas, la compleja explicación de su articulación a priori según las categorías que ofrece Kant, las aún más complicadas aclaraciones de la constitución de objetos de la fenomenología], ya que la mera unión de entes que no son por sí mismos no puede componer a un ente auto-estante. Para constituir un todo por composición es necesario que sus partes se agreguen, se añadan unas a las otras o sumen dando lugar a una totalidad mayor que las partes. Que las partes sean auto-estantes condiciona la articulación y la suma, pues como se ha visto entes auto-estantes son independientes y están unos fuera de los otros, por lo cual su articulación, cualquiera que sea, implica una suma de los mismos, ya que la unión bajo la cual estén solo podrá poner a las partes unas fuera de las otras constituyendo un todo. La manera de la articulación de las partes da cuenta de la clase a la cual pertenece el todo (como ente auto-estante), pero es fundamental que las partes estén unidas en una suma o agregación de las mismas, pues esto es lo que da lugar al todo como ente auto-estante, algo mayor que las partes. La composición de un ente auto-estante en cuanto tal solo es posible mediante una suma o agregación de entes auto-estantes. No hay manera de que una articulación de entes de otra clase, por ejemplo, cualidades y otros atributos, en general representaciones, lo constituya o contribuya a la constitución de un ente auto-estante, como quiera que sean unidos.[46]

Atributos y cualidades, sensaciones, *qualia* y otros tipos de representaciones no pueden ser unidades, ya que no es posible que existan separada ni independientemente, por lo cual es imposible aprehenderlos verdaderamente para ponerlos juntos en un múltiple, ya que esto requiere separarlos de lo que no son ellos; tal cosa solo se puede pensar, mas no realizar efectivamente[47]. Añádase que a fin de que en verdad sean sumables y constituyan un todo, estos elementos tienen que ser entes distintos y separados, por lo cual no

[46] Es imposible explicar o fundar al ente auto estante en general a partir representaciones de sus cualidades y demás atributos, sensaciones, de *qualia*, etc. La respuesta a la pregunta por el ente en su sentido principal, el ente auto estante, como camino hacia la solución del problema del ente en general o por sí misma, no consiste en postular su composición a partir de representaciones, cualquiera que sea la naturaleza de estas. Tal investigación debe indagar lo que es fundamento de la auto-estancia sin partir de aquello que esta funda.

[47] Las manos no pueden agarrarlos, solo pueden asir al ente, como tampoco pueden ser aprehendidos por el tacto o los demás sentidos, que solo sienten al ente auto-estante. Ya hemos visto que no solo es imposible aprehenderlos realmente, sino que tampoco es factible hacerlo con la percepción o la imaginación. Por mucho que se intente, lo aprehendido siempre es el ente cualificado, nunca los atributos.

deben ni han de poder estar unos en los otros, en un sentido óntico,[48] si de su unión va a resultar algo más que una mera multiplicidad, a saber: ese todo. *N* partes o *N* capítulos no dan lugar a un motor o un libro si —además de ser articulados de conformidad con la constitución de un libro o de un motor— no se ponen unos con los otros unos fuera de los otros. Esto condiciona tanto a la reunión de elementos en un múltiple como a la constitución del todo, el cual no es posible sin la suma de los elementos que lo componen, independientemente de la forma específica en que esos elementos sean reunidos. Por otra parte, si han de poder reunirse, agregarse o sumarse en una pluralidad, todos los elementos o unidades tienen que pertenecer a una misma clase subsumida bajo la del ente auto-estante o a la clase del ente auto-estante. Adicionalmente, tanto las unidades o elementos como el todo tienen que pertenecer a una misma clase subsumida bajo la del ente auto-estante o a la clase del ente auto-estante [si los elementos o unidades pertenecen a una misma clase específica (especie ínfima), la clase específica a la cual pertenecen no puede ser la misma clase específica del todo (p. ej., las piezas de un reloj no son ellas mismas relojes o una docena de manzanas no es una manzana, los órganos no son el cuerpo viviente, etc.) y las clases comunes a las unidades o elementos y al todo tienen que ser diferentes a la clase específica que comparten las unidades y a la clase específica del todo, por lo tanto, más generales][49]. El todo que resulta de la suma o agregación es algo otro que sus sumandos y la mera reunión de estos, pero si ha poder estar constituido por una unión de los sumandos en la cual ni este ni aquellos dejen de existir, el todo tiene que estar dado cuando están dados los sumandos. Esto solo es posible si hay una clase común a los sumandos y al todo. De no ser así sería imposible contar con el todo junto con los sumandos. Los sumandos pueden estar juntos porque todos pertenecen a la misma clase y pueden estar con el todo porque sumandos y todo pertenecen a una misma clase, comparten esa clase y todas las que son más generales. Las respectivas clases específicas del todo y las unidades (o partes) constitutivas del mismo se subsumirán bajo la clase del ente auto-estante, pudiendo también subsumirse bajo clases menos generales de ente auto-estante (por ejemplo, un motor y sus partes son cuerpos). Sin embargo, si han de poder efectivamente sumar y constituir un todo, la clase más general que puedan

---

[48] Bajo el cual se subsume una posible forma de estar unos en los otros, aquella bajo la cual están o son percibidos los atributos sensibles de los entes individuales dados a la percepción, la cual tiene que ver con el lugar o, si se quiere, el espacio.

[49] Verbigracia, concienciar es común a las facultades de sentir, percibir, pensar, etc., y a la conciencia, aunque esas facultades no sean la conciencia, ser orgánico es común a los órganos y el organismo, aunque los órganos son algo otro que el organismo, las partes del motor y el motor son cuerpos y así en las demás instancias. A partir de esa clase, más general que la de los elementos y la del todo, comparten todas las clases hasta llegar a la del ente auto-estante.

compartir sumandos y todo no puede ser ente en cuanto tal, sino ente auto-estante, pues solo la unión de entes auto-estantes constituye una verdadera suma o adición de entes, por lo cual la única forma de síntesis que puede constituir entes auto-estantes consiste en la agregación de entes auto-estantes. Todo ente auto-estante y sus atributos comparten la pertenencia a la clase del ente en cuanto tal, pero no es posible agregar o sumar entes en cuanto tales a menos que también sean auto-estantes. Por ello no es posible articular a los entes que son por referencia al ente auto-estante de manera que resulte un ente auto-estante.

Cuando afirmo que la síntesis de cualidades y demás atributos (o sus ideas) no da lugar a un todo compuesto por esos entes, quiero decir lo siguiente, permítaseme hacerlo figurativamente: Estando juntos no se disponen como de esta manera: □□□□□, sino más bien algo así como de la siguiente: □, donde □ representa a muchos atributos, unos en los otros. Esto quiere decir que el proceso de su com-posición o síntesis, de darse, no tendría una forma como la siguiente: □+□+□+□+□ = □□□□□, sino algo así como esta: □+□+□+□+□ = □. No suman, pues *estar unos en los otros* no agrega entes. Aquí *estar en* el otro no consiste en estar en o dentro del mismo como los órganos están en el cuerpo, los muebles en la habitación o el agua en un vaso, sino en coincidir con el otro y viceversa, intersectándose o solapándose (de manera que, de extenderse, la situación y el lugar son compartidos), por lo cual son el mismo ente y diferentes entes a la vez. Ahora bien: ¿Cómo pueden sumarse si están unos en los otros? La com-posición de atributos no da lugar al ente auto-estante sino a lo sumo a una multitud de los mismos, porque los atributos no se ponen juntos unos fuera de los otros, tampoco se fusionan unos con otros (como los aumentos de intensidad) y no se mezclan. Mantienen su ser, pero al modo de estar unos en los otros, suponiendo que sean entes, por lo cual no pueden verdaderamente sumarse para constituir algo que sea igual a un ente individual auto-estante u objeto[50]. Las ideas de atributos no están añadidas unas a las otras y por eso en realidad no pueden dar lugar a un nuevo ente, ni a la percepción constitutiva de un ente (como piensa, p. ej., Berkeley), porque lo percibido es el ente con sus atributos, no atributos, en el fondo sueltos, sin conexión necesaria. Si el objeto fuese la reunión o suma de sus atributos, cualidades o vistas, en realidad nunca lo percibiríamos, ya que jamás nos percatamos de esa totalidad con su correspondiente multiplicidad. Ocurre, más bien, que percibimos al ente uno, advirtiendo siempre una o algunas de sus cualidades y atributos en cada vista que nos ofrece, no la totalidad de los mismos, que es, de acuerdo con los presupuestos modernos, lo que, de una u otra manera,

[50] En realidad, si fuesen entes no dejarían de estar confundidos unos con los otros. Que sean discernibles indica que no son entes sino que pertenecen a lo que el ente auto-estante es.

lo que lo constituye.

Así pues, no basta con poner unos con otros individuos para reunirlos como múltiple en un ente constituido por estos, sino que también hay que sumarlos o agregarlos, lo cual consiste en ponerlos unos con otros manteniéndolos discernibles y separados, es decir: unos fuera de los otros, esto es, en tanto entes independientes y distintos —por ejemplo: unos al lado de los otros como los soldados en una formación de infantería, en contacto cual piezas en un estuche de dominó o páginas en un libro, ordenados como los números naturales, o simplemente juntos cual manzanas formando una docena, conectados de varios modos como las partes de un motor o los órganos del cuerpo, cohesionados a la manera de las partes de un sólido, etc.; también pueden estar juntos sin contigüidad, incluso sin proximidad, como los árboles en un parque—. Mezclarlos o fusionarlos, de manera que desaparezcan los elementos que se han puesto juntos, por ejemplo, café, leche y miel, si bien también consiste en una adición de los elementos, no da lugar a un múltiple en el ente resultante.[51] En la suma o agregación de individuos para constituir múltiples discretos (o continuos), una manera de componer diferente a la mezcla o la fusión, los individuos se van reuniendo, juntando, sumando para constituir un todo. No es posible reunir unidades (o partes) sin que sumen y resulte un todo a partir de su síntesis. Pero esta es una propiedad que no tienen los atributos y cualidades, los cuales, al estar com-puestos conservan su existencia y *loque,* manteniéndose discernibles, pero su unión no da lugar a nada más que la pluralidad de los mismos, ya que no se suman o añaden en un todo porque están unos en los otros[52].

Que cualidades y demás atributos estén juntos puede verse como una composición de los mismos solo en el sentido de que están puestos unos con los otros, pero no como una síntesis o adición de ellos de la cual resulte un ente, el cual sea además heterogéneo a cada uno de los sumandos ya que es un ente auto-estante, mientras que los sumandos caen bajo diferentes clases de atributos, ninguna de

[51] Constituido en este caso por café, leche y miel. Las partes de la mezcla si son unidades, de las cuales hay una pluralidad en aquella; por ejemplo, los mililitros en una taza de café. En este caso en el ente hay una multiplicidad de unidades, o partes, separadas e independientes, pero no de los componentes sino de las partes de la mezcla.

[52] Si se diera, una mera reunión de atributos produciría, no un ente auto-estante, sino una confusión. Si fueran entes, los atributos estarían confundidos unos en los otros, como leche y café en un café con leche —pero sin dar lugar a nada nuevo— y no sería posible discernir una multiplicidad de atributos. Si solo hubiera atributos, no habría ente, ni sería posible percibirlo, a lo más se daría una confusión incomprensible. No hay tal confusión porque los atributos pertenecen al ser del ente, lo que hay es el ente con sus atributos, que no son entes, así aparece a la sensación y la percepción. No hay confusión de entes, sino un mismo ente respecto del cual es posible distinguir diferentes atributos que pertenecen a lo que ese ente es.

las cuales se subsume bajo la del ente auto-estante. Declarar al objeto como mera reunión de atributos no lo explica, porque no da cuenta de su carácter de auto-estante (dicho sea de paso, en el fondo la multiplicidad y com-posición allí encontradas no pertenecen a la esfera del ente sino a la del ser). Cuando unidades y partes se agregan y constituyen entes auto-estantes, se debe a que cada una lo es. Las cualidades y el resto de los atributos, si son entes, no son, pues, unidades de cuya síntesis resulte el ente y la analogía moderna con la síntesis de unidades discretas, independientes y separables en un múltiple no es adecuada para explicar su coincidencia en el objeto; la supuesta síntesis no daría lugar al ente, sino que es una mera com-posición en el mismo y con base en el ente preexistente.

Estos razonamientos conservan su validez contra teorías posteriores de la síntesis, sea a partir de sensaciones, apariciones de los objetos o contenidos mentales como los llamados *qualia*. La superposición de atributos se mantiene en la versión kantiana a pesar de la introducción de las sensaciones como material de los objetos. Además, a nivel de las sensaciones hay una tácita superposición de las mismas cuando se produce la síntesis, ya que sensaciones que son las mismas tienen que ser sintetizadas e interpretadas bajo diferentes categorías, lo cual las multiplica superponiéndolas en el objeto. Las apariciones de los objetos presentan el mismo problema. No pueden ser unidades, no pueden sintetizarse, solo representan la continuación del ente en el tiempo, no diferentes apariciones de cuya síntesis resulta uno y el mismo ente. Tal síntesis mas bien supone tácitamente la repetición del ente, que en sus diferentes apariciones se vuelve uno y muchos a pesar de los refinamientos de la fenomenología. Las apariciones también se superponen en el ente auto-estante si su síntesis ha de tener sentido. Los problemas que aquejan a las sensaciones y las cualidades simples de la sensación afectan de igual manera a los *qualia* y a versiones contemporáneas de las teorías de la síntesis que se apoyan en estos.

**§ 8.**

Es preciso hacer énfasis en que la condición de existir por sí mismo del ente auto-estante es su propiedad cardinal; el objeto es el ente auto-estante, de manera que se tiene que dar cuenta de este en su carácter de ser auto-estante. El ente auto-estante es el ente en su sentido primordial. Su explicación tiene que resolver este problema. Ahora bien, la auto-estancia del ente no puede fundarse en sus atributos según las otras categorías, los cuales más bien la presuponen. Siendo un género máximo del ente, su comprensión no puede ser explicada con base en otras categorías, que no están incluidas en dicha comprensión. Existir por sí mismo no es un atributo, la comprensión de la auto-estancia no incluye ni tiene algo que pertenezca a los atributos, ni es algo que estos puedan aportar, por lo que un ente

de tal clase no puede estar o ser constituido por una reunión, síntesis o suma de atributos individuales según las demás categorías. Ninguna combinación de estos puede proporcionarle su auto-estancia, ni su existencia. Ser auto-estante, como una de las clases más generales del ente, de hecho la más importante, respecto de la cual se entienden a las demás, es fundamental, por lo cual si no hay tal ente no puede haber auto-estancia, esta viene con el ente auto-estante. En consecuencia, los entes auto-estantes tienen que estar dados al *yo* percipiente y este percibirlos para que tenga conocimiento de los mismos. Esto, por cierto, es de hecho lo que muestra inmediatamente la percepción.

Como los entes auto-estantes dados a la percepción no son para los modernos algo inmediatamente conocido y evidente, sino constituido a partir de síntesis de representaciones, no es legítimo para ellos asumir que sean auto-estantes y más bien debieran explicar cómo es que dichos entes lo son a partir de esa síntesis constitutiva. Como hemos visto, en la agregación la auto-estancia del ente queda fundada en la de sus partes auto-estantes, pero si el ente resulta de una síntesis de atributos u otros constructos (sensaciones, apariciones, escorzos, *qualia*) que no son por sí mismos este problema no se puede dar por resuelto de manera similar. Debería haber sido insoslayable para las filosofías modernas y contemporáneas dar cuenta tanto de la auto-estancia del objeto —es decir, no solo que exista, sino que exista por sí mismo, pues así se muestra en la experiencia— como de que los atributos *sean* por referencia al objeto en tanto auto-estante, ya que aparecen de ese modo. Como sabemos, la unión de partes, unidades o elementos que lo sean da cuenta del todo como ente auto-estante, pero no de la auto-estancia propiamente dicha, pues aquella de los sumandos está dada con ellos, el carácter de existir por sí mismos ya pertenece a los sumandos y el ente es auto-estante en tanto sus partes lo son.[53] Pero si se afirma que este es resultado de una suma, agregación o síntesis de entes que no son auto-estantes, se tiene que dar cuenta de cómo puede llegar a ser auto-estante, lo cual desde esa perspectiva es muy problemático y no ha sido abordado ni resuelto a satisfacción por las filosofías de la composición o de la síntesis modernas y contemporáneas.

La explicación ofrecida de la unión de componentes evidentes a la percepción que da lugar al objeto puede adoptar, bien sea, una forma cruda, tan solo la afirmación de esta tesis, como ocurre, p. ej., en la filosofía de Berkeley, bien sea, algo muy mucho más elaborado, cual se encuentra en filosofías posteriores, sobre todo a partir de Kant, en las cuales los propios atributos o

[53] Su auto-estancia no es resultado de una adición de aquella de cada una de las partes, porque la existencia no es una cuestión de grados o de cantidades, sino que el ente existe o no existe, no hay más o menos existencia; la existencia del todo no es resultado de la suma de las existencias de sus partes.

apariciones del objeto son producidos por una síntesis de sensaciones. Desde este punto de vista, el problema de determinar qué es un ente auto-estante, para explicarlo, se va a responder indagando cuáles son las categorías constitutivas del objeto a fin de determinar el conjunto o el sistema de las mismas. De esta manera o mediante variantes aún más refinadas se aspira a construir filosóficamente al objeto, subsumiendo lo inmediatamente dado bajo la totalidad de sus propiedades indispensables según las categorías y sintetizando en el mismo los atributos individuales. Aunque en las filosofías más sofisticadas se piense de manera correcta que para constituir al objeto no basta con poner atributos juntos, como en una rapsodia, sino que es necesario que los atributos —ellos mismos resultantes de interpretar sensaciones bajo las categorías— sean unidos según reglas de síntesis de conformidad con un sistema de las categorías, el pensamiento básico sigue siendo el mismo: El objeto es una suma o agregación de las percepciones inmediatas del mismo, sus atributos sensibles —las cualidades y los demás—, incluso aspectos o escorzos. En este procedimiento, la auto-estancia es descuidada, asumida —con la sola reunión de los atributos y cualidades simples percibidos— o desdeñada. Al hacerlo, se toma al ente auto-estante como resultado de una suma en la cual los sumandos no son auto-estantes, pasando por alto lo primordial en el ente auto-estante u objeto, su condición de auto-estante. No se intenta explicar la auto-estancia del objeto, a pesar de que existir por sí mismo es lo que determina al ente en el sentido principal, comprendido, como es bien sabido, como *ousía* por Aristóteles y traducido al latín como *substantia*. Mas bien, lo problemático en la explicación del ente auto-estante se ubica en la substancia y dentro de esta en la subyacencia, mientras que la auto-estancia se asume o se confunde con la subyacencia. Por eso se elimina junto con la idea de un subyacente. Ahora bien, el carácter de subyacente (o sub-estante) atribuido por la tradición pre-moderna a este ente no es lo fundamental (y desde mi punto de vista es errado atribuirle dicha propiedad), sino el de auto-estante. Si se lo considera desde la subyacencia, permítaseme decir sub-estancia, se soslaya lo esencial. Ser auto-estante no es lo mismo que ser un subyacente y aquello que debe ser explicado no es el carácter de sub-estancia del ente individual auto-estante, que no lo tiene, el cual carácter tradicionalmente incluyó, junto con la auto-estancia, ser el subyacente de los atributos sometidos a las demás categorías, siendo acentuado esto último. Substancias, comprendidas desde la subyacencia, no son algo de lo cual haya percepción inmediata y no aparecen por ningún lado. Por ello pueden ser dejadas a un lado en favor de lo que sí es observable, la pluralidad de atributos y cualidades simples dadas a la sensación. En cambio, comprendidos desde su carácter de existir por sí mismos, los entes auto-estantes no dejan de estar allí, son percibidos e inmediatamente conocidos. En consecuencia, los entes auto-estantes no pueden ser descartados ni su noción puede ser dejada a un lado como

algo vacío[54]. Así pues, el problema del ente auto-estante y su explicación como tal, no como subyacente o substancia, se mantiene y no es posible resolverlo a partir de la sola síntesis de atributos que en realidad lo presuponen. Lo que debe ser explicado es su carácter innegable de existir por sí mismo, a diferencia de los atributos. Si este ente va a estar constituido por una suma de sus atributos (de acuerdo con categorías que no son la del ente auto-estante), además de que no basta con ponerlos juntos para que haya objeto, sino que deben ser sintetizados de cierta manera, a saber, según conexiones de acuerdo con las categorías, como quiera que se construya la lista de las categorías, bien sea, en una versión tradicional aristotélica-escolástica, bien sea, en versión moderna empirista, racionalista o idealista, de todos modos sostengo que todo esto aún no da como resultado un ente auto-estante, aunque se unan representaciones según todas y cada una de las categorías correspondientes a los atributos del ente, pues para que haya ente auto-estante por síntesis de otros entes tiene que darse la suma de los individuos representados y el resultado de esa suma debe ser dicho ente en su carácter fundamental de auto-estante, lo cual requiere que los sumandos sean entes auto-estantes. Podría, pues, pensarse que la reunión de todos los atributos del ente individual auto-estante de acuerdo con el sistema de las categorías es lo que da lugar al mismo, pero eso no es posible, ya que no hay manera de sustituir ser auto-estante por una combinación de representaciones de atributos, *qualia*, sensaciones, apariciones en vistas o escorzos, etc. El ente auto-estante no puede ser sustituido por algo que no es sino por referencia a este, sean apariciones del ente, atributos sensibles, sensaciones o *qualia*. Todos estos elementos están relacionados con aquel de modo que su existencia necesariamente está referida a la del ente auto-estante. La idea moderna de una síntesis o composición del objeto percibido confunde al modo de existir del mismo con aquel de los entes que son por referencia a este. Considera a ambos como entes de la misma clase, tal vez porque los ve por igual como algo referido al sujeto, con lo cual elimina la verdadera diferencia entre el ente auto-estante y sus atributos.

Desde el inicio —y la dificultad se hace aún más grande a partir del empirismo— las filosofías modernas tienen frente a sí la tarea de dar cuenta de cómo, sin subyacentes que estén dados a la percepción inmediata y sean evidentes, puede —de acuerdo con los nuevos primeros principios de la filosofía— haber conocimiento de objetos, a los cuales, en tanto entes auto-estantes dotados de atributos, de alguna manera todavía piensan como substancias. Según la

---

[54] No se debe confundir la noción de ser auto-estante con la de substancia o subyacente. El ente auto-estante no es propiamente una substancia en el sentido tradicional y no debería ser tomado o comprendido como tal cosa. Su explicación como substancia, subyacente de los atributos accidentales según las demás categorías, es equivocada.

interpretación moderna, los objetos no son algo simple e inmediatamente conocido, sino mediato, representaciones complejas, cuyo referente, si lo hubiere, habría que encontrarlo una vez cumplido el proceso de síntesis de percepciones de atributos que da lugar al objeto. Es posible intentar explicar cómo el objeto pueda ser comprendido como substancia a partir de la permanencia en lo observable, evitando un subyacente metafísico del cual no puede haber intuición empírica, pero del ente auto-estante sí hay percepción inmediata en su carácter de auto-estante y su existencia por sí mismo no es algo que pueda ser explicado a partir de entes que no tienen ese carácter. En todo caso, tradicionalmente la substancia ha sido comprendida desde la permanencia y algunas filosofías modernas han pensado que la síntesis de lo que se muestra como permanente en los cambios percibidos es conocido por el *yo* como substancia y, en cuanto tal, como substrato de las determinaciones. La existencia de la substancia como subsistencia y la de los accidentes como inherencia es explicada desde la permanencia de la primera. Esa permanencia, sin embargo, es ahora solo la manera en que nos representamos las cosas en el fenómeno. Con ello se piensa que dar cuenta del carácter de substrato subsistente en el cual inhieren los atributos permite que los objetos sean posibles y haya experiencia de estos. Sin embargo, el carácter de sustrato, explicado, bien sea al modo tradicional, bien sea de esta nueva manera, de ser posible no haría por sí mismo auto-estante al ente, sino que presupondría que lo sea. Por esta razón, si bien prescindir de la noción vacía de un subyacente metafísico y construir el concepto de substancia a partir de algo concreto observable fue un progreso, la manera moderna de explicar a la substancia desde la permanencia no da cuenta de que el ente dado y percibido sea auto-estante. Si realmente fuera el caso que en la constitución de los objetos lo permanente en los cambios percibidos, siendo interpretado como substancia, diera lugar al conocimiento y realidad empírica de la misma, no habría percepción de entes auto-estantes (como son los objetos), al contrario de lo que evidentemente muestra la percepción, pues es imposible constituir un ente auto-estante a partir de la permanencia condicionada de representaciones de atributos que no lo son. Ocurre que como los atributos también tienen cierta permanencia su unión es erróneamente interpretada como objeto y substancia, pero la mera permanencia de sensaciones o percepciones reunidas e interpretadas como substancia no podría dar lugar a la percepción de objetos auto-estantes, así estos fuesen solo para el percipiente. La auto-estancia de los entes percibidos no puede fundarse en la permanencia condicionada de las representaciones de atributos y cualidades. Las concepciones modernas de la substancia o el objeto no pueden dar cuenta de que haya entes auto-estantes y cuando recurren al tiempo y la permanencia, esto no tiene la función de justificar que el ente sea auto-estante, lo cual es asumido. Como consecuencia de todo esto, estas filosofías tampoco pueden verdaderamente dar

cuenta de la relación del ente con sus atributos, la cual no puede ser reducida a subsistencia e inherencia interpretadas desde la permanencia y el cambio en los fenómenos. De acuerdo con los principios modernos, no podría haber conocimiento de entes auto-estantes con atributos, lo cual es contrario a la evidencia de la percepción.

**§ 9.**

A lo dicho se podría contraponer que el objeto, las cualidades y demás atributos bajo las categorías, las apariciones de los objetos en escorzos y otros posibles constructos, no tienen que ser entes auto-estantes, de modo que lo que hay que explicar es únicamente el conocimiento del objeto, no que sea auto-estante (lo cual de hecho no sería, ya que existiría respecto del sujeto como algo para este). Las representaciones de apariciones, o de atributos, así como las sensaciones, son para el *yo* y esa es la base de su existencia, mientras que el objeto solo puede ser aclarado como síntesis de aquellos, lo cual da cuenta de la suya, no como ente auto-estante sino como existente para el *yo*, que sería todo lo que se requiere. Para este modo de ver, la existencia del objeto y la de sus atributos (también las sensaciones, vistas o escorzos del mismo) son iguales, pertenecen a la misma clase, la de los entes que son para un sujeto; objeto y atributos existen por referencia al *yo*, por lo cual una síntesis de sensaciones, atributos y apariciones sí puede dar y en efecto produce como resultado al objeto, que no consistiría en cualquier reunión de estos, pero sí en una compleja síntesis de los mismos según reglas, en la versión más elaborada de acuerdo con las categorías a priori del objeto. De acuerdo con este punto de vista, bastaría con dar cuenta de la existencia de los objetos, lo cual sería posible con base en la existencia de sensaciones, cualidades y demás atributos simples de la sensación, o de apariciones de los objetos en escorzos.

Si se reduce este asunto a la mera existencia del objeto sin considerar el modo de la misma, entonces efectivamente se lo podría resolver con base en el *yo* como soporte de dicha existencia y mis explicaciones no serían válidas. Mas no es posible hacer eso, porque la auto-estancia (que el objeto sea auto-estante) tiene que estar dada, así sea de manera dependiente respecto de un *sujeto* y no como algo independiente de este. De lo contrario desaparecería la diferencia entre el ente y sus atributos y no se podría dar cuenta de que haya ente con atributos que sean predicados del mismo. Si los atributos, como el objeto, solo fuesen para un *yo* concienciante, eso no los haría iguales al objeto. La relación del ente con sus atributos no es una relación entre iguales y el sentido en el cual el objeto es ente no es el mismo que aquel en el cual los atributos son entes, no es posible que lo sean en el mismo sentido, el objeto es ente en un sentido que va primero, así fuese

anterior y fundante solo respecto de los atributos pero no independiente en relación con el sujeto. Entre ambos hay al menos una diferencia óntica en cuanto a la clase de existencia que poseen o la clase de ente que son (una diferencia aún mayor, de carácter ontológico, si se comprende que los atributos no son entes). La experiencia muestra que los atributos vienen dados con el objeto, los atributos concretos son por referencia al objeto y de no ser así no serían posibles, la existencia de este hace posible a aquella de los atributos —o, mejor, que los atributos sean— en tanto estos son determinaciones del ente, con independencia de que el ente auto-estante sea algo real en sí mismo o algo para un *yo* que tiene conciencia de aquel. El ente auto-estante —con sus atributos de ser— es lo inmediatamente percibido; esto es evidente, no algo presupuesto. Esta relación no es simétrica o recíproca, los objetos no dependen en cuanto a ser entes de ningún atributo, propio o ajeno, de ninguna cantidad ni composición de los mismos, ni de los demás objetos; son independientes respecto de cualquier otro ente del cual se pueda tener experiencia. Su auto-estancia se da, bien sea, que estén condicionados por el sujeto que los conoce, bien sea, que este no los condicione. En el segundo caso, el objeto es trascendentalmente auto-estante. Si, en cambio, el ente es solo un objeto para un *yo* cognoscente, es empíricamente auto-estante, aunque solo exista como algo para ese *yo*. El objeto pudiera no ser trascendentalmente auto-estante, pero al menos tiene que serlo empíricamente. Si existe como cosa en sí misma, su auto-estancia está dada y no depende de su construcción por parte del *yo*, pero si es para el *yo*, si este ha de construirlo por síntesis o composición, debe construirlo como ente auto-estante. Pero ello es imposible, pues no hay manera en que un *yo* pueda constituir objetos auto-estantes mediante síntesis de representaciones, ya que el carácter de ser auto-estantes de los mismos no puede provenir de ninguna reunión de estas, por lo cual, si aparecen como tales es porque lo son y son inmediatamente percibidos de esa manera.

Sobre esto quisiera decir algo más. Así esto fuera implícito, las filosofías modernas no pueden suponer que lo sean o tratar a los atributos representados en la percepción como si fueran entes auto-estantes (si bien reconociendo que no lo son de manera incondicionada ya que dependen del sujeto). Si eso fuese posible, su síntesis podría no solo explicar la existencia del objeto sino que lo haga como ente auto-estante. Pero a ello hay que oponer que, reales en sí mismos o representados y dependientes del sujeto, los atributos no son entes independientes respecto del ente auto-estante, puesto que, según hemos visto, es necesario que estén referidos al ente auto-estante, lo cual es innegable, bien sea, que esto ocurra de manera trascendental como si el ente y sus atributos fuesen cosas en sí, bien sea, que solo ocurra empíricamente como si fuesen representaciones para un sujeto. Los atributos no son ni pueden ser entes auto-estantes, así lo fuesen solo para un sujeto, pero no en sí mismos, por lo que su composición no puede producir

un ente que lo sea y aparezca como tal en la percepción.

El ente auto-estante siempre es percibido en *escorzos* o vistas parciales del mismo[55]. Si bien nunca se advierte la totalidad de lo que le pertenece, la percepción lo abarca y lo percibido siempre es el ente auto-estante, desde diferentes perspectivas, con la atención puesta sobre uno u otro aspecto, etc.[56] Sin embargo, aquello inmediatamente dado a la percepción es el ente y no apariciones del mismo en escorzos. Lo existente, dado y percibido siempre son entes auto-estantes, no escorzos o apariciones del ente, que no deben ser hipostasiados. Los escorzos no son entes auto-estantes, ni siquiera entes. Las apariciones del ente auto-estante en escorzos siempre son dependientes de este, pues es el ente lo que aparece, no al revés, por lo cual no son entes auto-estantes, ni siquiera son entes. Si fueran entes, su síntesis, al igual que aquella de los atributos, no podría producir entes auto-estantes.

Si la inmanencia o el idealismo fuesen verdaderos no habría entes auto-estantes dados a la percepción. Supóngase que el objeto fuese dado de manera mediata como ente auto-estante. Entonces, a menos que estuviese dado como agregado de entes auto-estantes, no sería posible explicarlo. Permítaseme insistir en que mediante composición a partir de representaciones de ideas de atributos y cualidades, de sensaciones, de escorzos o apariciones, en general, de individuos que no sean auto-estantes, resulta imposible dar cuenta de cómo podría ser empíricamente auto-estante. De ser mediatamente dado no debería mostrar ese carácter. Solo habría representaciones de atributos y cualidades sensibles, sueltos en el tiempo. Pero si no se explica que sea auto-estante tampoco se puede dar cuenta de que tenga atributos[57]; no habiendo entes auto-estantes tampoco habría percepción de atributos, contrariando a la experiencia. Esto conduce a que solo si el ente está inmediatamente dado al *yo* concienciante puede ser auto-estante, lo cual puede ocurrir si, o bien, el ente es una cosa real en sí misma, o bien, está dado inmediatamente como algo para el *yo*. En el segundo caso, el ente tendría que ser puesto por el *yo*, no constituido a partir de síntesis de representaciones sino puesto de a una por un sujeto, lo cual solo sería posible para un sujeto infinito, conduciendo a un muy improbable idealismo absoluto. La conclusión que queda es: los entes solo pueden ser auto-estantes si respecto de su existencia son reales en sí mismos. Puesto de otra forma, el objeto, o bien, existe por sí mismo, o bien, solo existe para el *yo*. Si solo existe para el *yo*, o bien, es constituido mediatamente

[55] Ver más adelante, Cap. 2, § 4.
[56] Ver Cap. 2, § 4; Cap. 3, §§ 2, 4, 7
[57] No porque el objeto sea una substancia, subyacente de los atributos, sino porque estos se dicen de aquel, son determinaciones de ser suyas. No hay que decir ni presuponer que sea una substancia, tampoco, dicho sea de paso, que los atributos sean entes.

por este a partir de representaciones, siendo el *yo* finito, o bien, es puesto inmediatamente por un *yo* infinito. Ahora bien, su auto-estancia no puede resultar de su constitución por un *yo* finito, ni es razonable pensar que haya un *yo* infinito que lo ponga de a una. Por lo tanto, en tanto auto-estante, el objeto debe estar dado *inmediatamente* al *yo* —no mediante otros entes— y no ser algo constituido por este. Y si esto es así, el hombre está abierto y dirigido inmediatamente a los entes percibidos en vez de a representaciones a partir de las cuales constituya algo así como objetos. En consecuencia, no consiste en un alma, una conciencia, una subjetividad o una mente, ni en un ente que, además de un cuerpo, posea una mente, una conciencia o un alma.

**§ 10.**

La relación de las cualidades y demás atributos sensibles —o la de atributos y sus modos— unos con otros y con el ente no es una composición o síntesis que dé lugar a este, aun cuando se haga a esta teoría más refinada poniendo a las sensaciones como punto de partida material para una síntesis conformadora, se aplique la mencionada síntesis a las apariciones del objeto en el flujo de la conciencia del tiempo inmanente o se emplee algún otro artificio.[58] Las síntesis constitutivas de los objetos que de diferentes maneras han sido conjeturadas a partir de la modernidad son construcciones filosóficas equivocadas. *Si no está compuesto por ellos, el objeto no puede ser descompuesto en sus atributos, u otros pretendidos constituyentes, ni estos pueden ser separados verdaderamente en la percepción.* La imposibilidad de que los múltiples atributos, estando unos en los otros, compongan al ente individual auto-estante muestra que este no puede ser ni la síntesis de sus atributos ni algunos de ellos, e indica que, de ser entes, el ente auto-estante no está condicionado por aquellos sino que los condiciona, por lo que no puede tener la misma existencia que ellos. La tradición aristotélico-escolástica, que veía a los atributos como entes en un ente auto-estante, referidos a este, y los entendía desde la teoría de la substancia y los accidentes, estaba menos alejada de la verdad que la posición moderna. Si fuesen entes, los atributos necesitarían del ente auto-estante como fundamento de su unidad en el mismo, no al revés.

---

[58] No hay algo así como las hipotéticas sensaciones. Aparte de la en el fondo huera afirmación de que son sintetizadas bajo formas, a priori o no, es imposible explicar concretamente cómo ocurre ese proceso. Como las explicaciones no pueden corroborarse porque de las sensaciones nadie tiene experiencia, estas no pasan de ser construcciones filosóficas que no llegan a describir en detalle al mencionado proceso. Sería, pues, imposible ir más allá de las sensaciones. Y si las sensaciones pudieran llegar a constituir apariciones sometidas a categorías, estas no podrían ser sintetizadas en la forma de una adición necesaria para constituir al objeto.

### B. Acerca de la existencia de los atributos por referencia al ente auto-estante

**§ 11.**

No obstante, si bien las ideas de atributos, respecto de sus relaciones mutuas y su relación con el ente son mejor entendidas desde la perspectiva pre-moderna que supone la existencia de un subyacente, este punto de vista también enfrenta dificultades insuperables. Tanto la comprensión moderna de la relación del objeto con sus atributos como el anterior parecer según el cual están unidos en una substancia ya que todos existen gracias a esta y por referencia a esta, son insostenibles.

Ningún ente está ni puede estar en otro ente, la existencia de los atributos no se explica mediante una analogía y que los entes posean atributos no puede esclarecerse refiriendo la existencia de estos a la existencia de un ente que les sirve de subyacente o de referente. Se ha reparado en los atributos como relacionados con los entes auto-estantes; además, dicha relación parece consistir en que los atributos están en estos, por lo cual, que su existencia sea sostenida por los entes o esté referida a ellos puede ser interpretado como un peculiar estar o existir en estos de tipo metafísico u ontológico. Nos ocupamos aquí de la existencia —por oposición a la inexistencia— de los entes, no del llegar a existir, dejar de existir o cambiar, ni de las causas de estas alteraciones. Los entes mantienen su existencia, unos por más tiempo, otros por menos; los accidentes llegan a ser, dejan de ser o cambian debido a causas eficientes ajenas o no al ente auto-estante al que califican, los atributos esenciales y las propiedades son siempre con el ente, pero de la existencia de los atributos se ha pensado que se da por referencia a tal ente. A fin de poder enfrentar este punto de vista, se deben hacer primero ciertas consideraciones.

La existencia de todo ente corresponde a ese ente y solo al mismo, hay si se quiere decir así, una correspondencia biunívoca entre cada ente y su existencia. Este es un principio fundamental. En segundo lugar, la existencia de los entes solo se da. No hay clases ni tipos de existencia, esta no es clasificable en tipos o categorías, aunque los entes sí lo sean (pero respecto de lo que son), no está sujeta a gradación ni es cuantificable (no es magnitud, sea extensiva o intensiva). Solo hay existencia —inexistencia quiere decir que no hay ente—, los entes no son ni más ni menos existentes, a este respecto cada ente tan solo existe. En tercer lugar, la existencia nunca es un atributo o predicado del ente, no pertenece al ser del ente

ni es —ella misma— ente.[59] Se sigue del primer principio que cuando un ente existe, lo allí dado —y lo que en ello puede ser comprendido— es que ese ente existe y únicamente que el mismo existe. Con la sola existencia de un ente no está dada la existencia de otros entes.[60] Visto desde otro ángulo, en tanto el ente es uno, cuando el mismo existe solo está dada una existencia, la suya propia, no pueden estar dadas más existencias, ni de la misma clase ni —en virtud de lo antes dicho— de diferente clase, grado o cantidad, pues sería uno y muchos a la vez, de

---

[59] De lo contrario, habría una regresión al infinito y no podría sustentarse la existencia de los entes, pues, siendo ente, la existencia requeriría de otro ente para darse y así sucesivamente. No intento hipostasiar a la existencia. Hablar de existencia de un ente es decir que ese ente existe.

[60] Pudiera pensarse que los agregados contradicen este principio, pero con la existencia de los mismos no está dada la existencia de las partes en el sentido expuesto, ni con la existencia de las partes está dada la del agregado. La existencia de las partes no implica la existencia del agregado en el sentido indicado ya que la existencia de cada una de las partes solo incluye su propia existencia, mientras que el agregado consiste en la unión de las partes, sin que se añada la existencia de un ente adicional a la de las partes. Sólo existen estas y unidas constituyen al agregado. Por otro lado, cuando se dice que al existir el agregado existen las partes solo se infiere desde lo condicionado hacia su condición, no se trata de que la existencia del agregado da lugar a la existencia de las partes. De esto se sigue que los agregados no existen por referencia a sus partes, ni estas por referencia al agregado que constituyen. A diferencia de lo que ocurre en la existencia por referencia, donde, por ejemplo, la no existencia del blanco particular de la taza no implica la no existencia de la taza, es decir, la no existencia de ***e*** no implica que ***E*** no exista (ver próximo párrafo), la no existencia de un agregado, en el sentido de la aniquilación del ente, no de su separación en partes, implica la no existencia de las partes. La relación del agregado con las partes no es la de existir por referencia a estas en el sentido propio de esa manera de existir o ser ente. La existencia del agregado no añade una existencia adicional diferente de aquella de sus partes. La existencia del agregado es la de las partes porque el agregado está constituido por las partes, estas son sus partes. El agregado es las partes y las partes son el agregado. Si se descompone la agregación, las partes ya no están conectadas. Sueltas o conectadas, las partes son lo existente. Visto en sentido inverso, existe el agregado y tiene partes, cuando es descompuesto, ahora están las partes. La existencia de uno es la de los otros y no como dos existencias, una referida a la del otro. No es, así pues, el caso que existen las partes y otro ente diferente de las partes en tanto algo otro que estas. El agregado es la unión de las partes existentes, no es el caso que haya a la vez las partes y otro ente aparte, con diferente existencia, que sería el agregado de las partes, lo cual resulta absurdo, porque entonces este ente no sería el agregado de las partes. Lo que hay es el todo constituido por las partes, después de romperlo, de nuevo hay partes y ya no hay todo. Mientras el todo existe, este es el único ente que hay. No el todo en las partes, ni las partes en el todo. Las partes no existen como entes en el todo y además partes, esto es, como entes otros. Si fuera así, p. ej., habría dos entes que son y no son el mismo ente en cada parte, esa parte como sí misma y como parte del agregado, y, recíprocamente, en el agregado habría uno y muchos entes a la vez. La agregación es una relación particular de las partes. Lo dicho sobre los agregados se extiende a las relaciones entre entes. Solo los relacionados son entes, en las relaciones estos son lo existente como ente. La relación no añade una nueva existencia, aquella de un tercer ente diferente de los relacionados que se dé por referencia a la existencia de estos.

manera contradictoria. Si estos principios son verdaderos, la existencia por referencia a otro ente no es real ni posible, como tampoco que un ente mantenga de esta manera a otro en la existencia, la doctrina del subyacente no constituye una hipótesis plausible y no puede haber en un ente otros entes de manera que el primero sustente la existencia de los otros.[61]

La *existencia* de un ente *por referencia* a otro consiste en que el primer ente mencionado existe en virtud de que el otro existe, su existencia es causa de la existencia del primero *en tanto existe*, no de que llegue a existir, ni de *lo que* sea, sino de que *exista*. Sean ***E*** y ***e*** entes particulares. Si ***e*** existe por referencia a ***E***, entonces: La existencia de ***E*** es fundamento de la existencia de ***e***, lo cual consiste en que: (si) ***e*** existe (lo hace) porque y en tanto ***E*** existe. Esta es una relación metafísica de fundamentación. Por otro lado, que ***E*** no exista implica que ***e*** no existe ni puede existir y si ***e*** existe, existe ***E***, pero que ***E*** exista no implica que ***e*** existe y que ***e*** no exista no implica que ***E*** no existe.

La analogía del ente conduce a la existencia por referencia. Hay cosas que se dicen entes porque son auto-estantes; de otras cosas se ha pensado que son entes porque están referidos a los entes que lo son por sí mismos. El sentido en el cual ciertos entes son entes está referido al sentido en el cual lo es el ente auto-estante. Por una parte, esto quiere decir que el sentido del ente auto-estante es fundamento, condición de posibilidad del sentido del ente que lo es por referencia a este, explicando que pueda ser ente y en qué sentido lo es, de lo cual se sigue que el ente auto-estante es condición de posibilidad de que otros, a este referidos, también sean entes. Además del sentido y posibilidad del ente por referencia, aquí está contenido que la existencia del ente auto-estante es condición de posibilidad de la existencia del ente referido a este. Por otra parte, la existencia por referencia tiene que contener no solo una fundamentación (y por lo tanto una explicación) del sentido y la posibilidad del ente por referencia, sino también de su existencia actual. La existencia por referencia ha de incluir que la existencia de ***E*** sea causa de la existencia de ***e***, porque ser ente implica de hecho existir. Respecto del ente, su sentido incluye que exista, a diferencia de otros sentidos (por ejemplo, el de cuerpo, árbol o Dios). Que ***e*** sea ente implica que ***e*** existe, por lo cual que ***e*** sea ente por referencia a ***E*** comprende que la existencia de ***e*** esté referida a la

---

[61] Cabe reiterar que la teoría de la dependencia de la existencia de un ente respecto de la existencia de otro no se ocupa de las causas eficientes por las cuales el primero llega a ser, deja de ser o cambia, sean o no internas al segundo, sino que atañe a su existencia. Lo que intenta explicar es que el primero exista por oposición a que no exista. Esta teoría presupone que el segundo es ente por sí mismo, de manera independiente (si un ente dependiese de otro, este de un tercero y así sucesivamente, debe haber uno que exista por sí mismo, para que la existencia de todos pueda ser fundada).

existencia de ***E*** y se dé efectivamente porque ***E*** existe, siendo la existencia de ***E*** causa de la existencia de ***e***. La existencia de ***E*** tiene que ser condición necesaria y también suficiente de la existencia de ***e*** si ser ente por referencia a otro va a tener sentido, ya que para explicar que algo sea ente no basta mostrar la posibilidad sino que se requiere dar cuenta de la actualidad de su condición de ente, que exista en acto no depende de sus condiciones de posibilidad, sino de su causa eficiente.

La hipótesis de la existencia por referencia enfrenta dificultades que la superan. Como en cada caso la existencia pertenece al ente existente y no a otro ente, bajo el supuesto de que ***e*** es ente resulta que ***E*** y ***e*** son entes distintos. Por otro lado, como la existencia por referencia significa que (si) ***e*** existe (lo hace) porque y en tanto ***E*** existe, también son el mismo ente. Si la existencia de uno va unida a la existencia del otro de esa manera, no son dos entes diferentes sino uno y el mismo ente[62]. ***E*** y ***e*** son a la vez entes distintos y el mismo, ***E*** es uno y dos a la vez: sí mismo y un ente otro que sí mismo. Partiendo desde ***e*** se presenta la contradicción recíproca. Y al tomar en cuenta que los entes tienen múltiples atributos, resulta que son uno y muchos a la vez, unido a que son y no son sí mismos de manera múltiple. Por esta razón la existencia de un ente por referencia a la de otro ente no es posible[63]. Esta consecuencia vale para las diferentes maneras de concebir a la existencia por referencia, por ejemplo, la teoría de la substancia y los accidentes, la de la subsistencia e inherencia o porque el segundo exista en el primero. Podemos descartar que un tercer ente sostenga a ambos entes para que, existiendo uno, el otro exista por referencia a este, pues en ese caso la existencia de ambos, no solo la del segundo, se explica, no por referencia al primero sino al tercero.

Puesto que en la existencia no hay diferencias de clase, grado o cantidad y existir es lo mismo para todos los entes, la hipótesis de la existencia de un ente por referencia a otro ente existente, que contradice a este principio, debe ser negada también por esta razón y con ella la idea de que haya substancia y atributos como, respectivamente, ente por sí mismo y entes por referencia a otro. La

---

[62] El sentido de la existencia por referencia o de ser ente por referencia solo puede ser que ***E*** y ***e*** tienen la misma existencia. Referido a ***E***, ***e*** es ente, por lo cual existe en tanto ***E*** es ente, esto es, en tanto ***E*** existe. Con la existencia de ***E*** está dada la de ***e***, sin nada más, solo por eso, no solo la posibilidad sino el hecho de su existencia. La existencia de ***e*** es la existencia de ***E***, no hay otra manera de comprenderlo. Por lo tanto, son el mismo ente. En tanto la existencia de todo ente pertenece a este y solo a este ente, no pueden ser entes distintos.

[63] Entes distintos pueden formar por agregación y sin contradicción un ente uno que es una multiplicidad en la cual cada uno de los elementos del múltiple tiene su propia existencia, por ejemplo: una docena. Pero aquí se trata de una pluralidad que es y no es pluralidad y de uno que es y no es uno a la vez y en el mismo sentido.

existencia por referencia presupone que los entes tienen clases distintas de existencia, entre las cuales hay diferencia de grado o calidad: la existencia por sí mismo de un ente es primera, entendida como mayor, o mejor, más elevada y principio de aquella del segundo; es anterior y funda a la existencia del ente que existe por referencia al primero. Pero los entes existen o no existen, no hay diferencia en cuanto a la existencia. Es patente que existen entes individuales auto-estantes, pero no tenemos evidencia de que existan entes por referencia a estos. Teniendo presentes a los principios expuestos, que rigen la existencia, existir por sí mismo es la única manera de existir para un ente, por lo que, como entes, solo habrá entes individuales auto-estantes.

Si la hipótesis de la existencia por referencia fuese verdadera habría que asignar al ente que no existe por sí mismo dos existencias, la del ente auto-estante —cuya existencia tiene que ser también la suya, ya que existe en tanto y mientras aquel existe— y la suya propia, lo cual lleva a una contradicción, puesto que existiendo en tanto existe el ente que es por sí mismo es este ente y debiendo tener su propia existencia es otro ente. Si se afirma que su existencia es una de las dos: ¿Cuál es su existencia? ¿Cómo cuál ente existe? Debería ser la suya propia, pero entonces su propia existencia sería suficiente y se trataría de un ente que no necesita de otro ente para existir, lo que niega la hipótesis. Si existe en virtud de la existencia del ente auto-estante es ese ente.

La tesis de que los atributos existen por referencia a los entes auto-estantes no es algo manifiesto, sino una hipótesis metafísica que debería incluir una explicación acerca de cómo el ente por sí mismo funda la existencia de otros entes[64]. Pero tal explicación no puede darse. Decir que el ente que lo es por sí mismo sostiene o mantiene la existencia de los otros resulta insuficiente, ya que queda pendiente la tarea de explicar la posibilidad y actualidad de dicha sustentación. De acuerdo con esta suposición, un ente sostiene la existencia de otro, de manera tal que su existencia no es aquella del ente sostenido, sino que son entes distintos con distintas existencias. Bien sea, que estén separados, bien sea, que existan unidos, que un ente por sí mismo sostenga o mantenga la existencia de otro pudiera concebirse como algo que ocurre en virtud de su mera existencia, lo cual ya fue discutido, o como resultado de una acción o actividad del ente sustentador, la cual no es causa del llegar a ser o dejar de ser del ente sustentado, ni de cambios en el mismo, sino una actividad que produce la existencia del ente

[64] La existencia por referencia es por sí sola incomprensible, aún si no diera lugar a las contradicciones expuestas. ¿Por qué la existencia de un ente haría posible y efectiva, manteniéndola, la existencia de otro? ¿Por qué si un ente existe, lo hace porque otro existe? Esto debería ser explicado. Por si solo es inasible.

sustentado, como causa eficiente de su existencia y de que se mantenga en la misma (no de que llegue a existir). Aquí la supuesta ventaja es que parece factible que el ente sustentador y el sustentado sean distintos, con existencias diferentes, en apariencia sin contradicción manifiesta, pero al costo de la afirmación de una acción sustentadora. Por ello debemos descartar esta posibilidad. ¿Qué clase de actividad o acción sería esa? Habría que exponer y dar fundamento a tal actividad. Mantener la existencia de un ente por un acto (pero también en virtud de su sola existencia) puede ser visto como algo semejante a crearlo, capacidad que nadie atribuiría a los entes en general y ciertamente no a los finitos. De la creación se piensa que es una actividad o acto continuo y voluntario que sostiene a lo creado como algo otro que Dios, sea este extra o intramundano. Es obvio que el sustento del que nos ocupamos no consiste en esta clase de actividad y con seguridad no es creación. La hipótesis del idealismo presupone que actividades de la conciencia dan lugar a los objetos con sus atributos como representaciones, pero por medio de la síntesis de materiales dados al sujeto, no como producción de los objetos a partir de nada. En la situación que examinamos, sin embargo, la relación entre entes auto-estantes u objetos y atributos no puede verse como sustentación con base en una actividad del ente auto-estante. Una razón adicional, aún más fuerte, de que no sea posible explicar la existencia por referencia con base en alguna actividad del ente en sentido principal es que si este mantiene la existencia de un ente distinto en virtud de una actividad suya no lo hace por su propia existencia y se pierde la analogía con el ente principal. Ninguno de los dos supuestos explica en realidad en qué consiste mantener la existencia de otro ente, tan solo ofrecen una nueva expresión, que por sí sola no resuelve el problema y en el fondo resulta tan enigmática como la existencia por referencia. Con todo, la idea de mantener la existencia de un ente diferente por obra de la mera existencia propia es aún más incomprensible que hacerlo en virtud de alguna actividad.

La hipótesis del subyacente es bien conocida y sin embargo se apoya en una analogía errada. En su sentido verdadero, yacer o hallarse debajo de otro ente, sirviéndole de sustento, presupone que los dos entes existen por sí mismos. Lo que subyace sostiene, como una mesa o un estante a los objetos que están encima, pero siempre la existencia de uno y otros tiene que estar dada, pues esta relación no explica la existencia de esos objetos, sino que sean sostenidos. Por esta razón, la misma no puede ser invocada para explicar la existencia de aquello que yace sobre el subyacente. La hipótesis del subyacente como receptáculo o interior también se funda en una falsa analogía. La idea de estar en un ente no es inteligible salvo que ambos entes lo sean por sí mismos, de manera que lo realmente explicado es que uno esté en el otro, no que exista. Tanto un subyacente metafísico como un interior metafísico son ideas incongruentes. Examinemos el pensamiento de que los entes que no existen por sí mismos son o están en un ente que les sirve

de continente, manteniéndolos sin presuponer una actividad. Que los entes sostenidos estén en el ente sustentador parece explicar y hacer comprensible que un ente mantenga la existencia de otro como algo separado. Después de todo, percibimos a las cualidades y demás atributos con los entes auto-estantes, parece posible pensar que están en los entes auto-estantes y que haya entes en entes que los sostienen con su mera existencia en virtud de que los primeros existen en los segundos y como entes diferentes pudiera tomarse por un hecho, en apariencia sin contradicción manifiesta. No obstante, esto no constituye sino una interpretación errada del ser de los atributos y su relación con los entes. La verdad es que no hay entes en entes y esta idea está sujeta a las mismas objeciones que la suposición del mantenimiento de la existencia de entes, los problemas persisten. Resulta extraño pensar que un ente pueda estar en otro en el sentido que se pretende. ¿Cómo va a estar dentro de este? Eso, visto sin prejuicios, no tiene un sentido comprensible. ¿Por qué va a seguirse de ello que el segundo ente sostenga su existencia y como algo distinto? El claro que la suposición en cuestión es infundada, no da cuenta de la posibilidad ni la realidad de la existencia de los atributos de los entes. Por otra parte, conduce a la misma contradicción ya expuesta. Resulta absurdo pensar que un ente pueda estar en un ente diferente, ocupándolo completa o parcialmente. En una habitación hay aire, peces en el mar o partes en un todo. Un vaso sirve como continente, un baúl puede contener muchas cosas. Si se entiende de esta manera, puede haber entes en entes y unos entes pueden subyacer a otros, pero la habitación no mantiene la existencia del aire y los demás objetos en ella, ni el mar la de lo que se encuentra en él o el baúl la de las cosas que contiene. En estos ejemplos los entes están encerrados o circunscritos, mas no están verdaderamente en un ente distinto a ellos, coincidiendo con este, como ocupándolo o penetrándolo íntegra o parcialmente, sin aniquilarlo o, por decirlo así, desalojarlo, de manera tal que los dos están en el ente recipiente (este en sí mismo y el primero en este).[65] Esto es evidente respecto de los cuerpos. Ninguno puede estar en uno diferente ya que si ocupara su lugar lo aniquilaría, por lo cual la existencia de dos o más cuerpos distintos en uno y el mismo lugar es algo absurdo. De manera más general, los entes auto-estantes no pueden estar unos en otros, pues por cada uno existirían por sí mismos uno y algunos a la vez y, finalmente, la existencia unos en otros de entes en cuanto tales también es contradictoria. Si un ente estuviese en uno distinto tendría que aniquilarlo sustituyéndolo por sí mismo. Donde cada ente está (mejor: en cada

[65] Además, si el segundo (digamos el atributo) está en el primero (sea el ente auto estante), el primero a su vez está en el segundo, no puede ser de otra forma con el *estar en* metafísico propuesto. El continente también es contenido y lo contenido también es continente, ambos son un interior metafísico, desapareciendo la distinción entre ambos de la cual depende la hipótesis.

ente) lo que allí existe es este y solo este ente. Puesto de diferente manera, el ente está en sí, por lo cual su existencia es la de lo que está en este, a saber, ese mismo ente. No puede haber nada en un ente que tenga otra existencia, la existencia que tenga lo que está en él, que es él mismo, es su existencia. Un ente distinto en él tendría que tener otra existencia, por lo cual la existencia del ocupante sería la del ente en el cual está (de acuerdo con la hipótesis de la existencia de un subyacente) y la suya propia, es decir: otra, pues es un ente diferente. Como consecuencia de esto, resulta que el ente es él mismo y es a la vez un ente distinto que no es él mismo, pero está en sí mismo. Tanto el ente que recibe como el ente recibido son dos y uno a la vez, lo cual es contradictorio. Por lo tanto, no puede haber ente en otro ente.

Hasta aquí las dificultades a que da lugar la tesis según la cual ***e*** existe porque y en tanto ***E*** existe (***E*** es causa de la existencia de ***e***). Un obstáculo cardinal que también sale al paso de la hipótesis de la existencia por referencia se deriva de que ***e*** existe en tanto ***E*** existe y a la vez la existencia de ***E*** es condición de posibilidad pero no es causa de la existencia de ***e***, por lo que existiendo ***E*** no necesariamente existe ***e***. La existencia de ***E*** a la vez es causa y no es causa de la existencia de ***e***. En tanto la relación *existir por referencia* concierne tanto al sentido de ser ente como a la existencia de los entes que están referidos al ente auto-estante conduce a esta contradicción, por lo cual no puede darse exista ***e*** en ***E*** o fuera de ***E***.[66]

[66] Que ***e*** sea ente por referencia a ***E*** no puede ser comprendido sino como que existe por referencia a ***E***, lo cual a su vez no puede ser comprendido sino como conteniendo el pensamiento de que la existencia, el existir o ser ente de ***E*** es causa de la existencia de ***e*** y, como tal, causa eficiente, mientras ***e*** existe. Pero esto es problemático. La noción de existencia por referencia conduce a que la existencia de ***E*** es y no es causa eficiente de la existencia de ***e***. Es causa eficiente de la existencia de ***e***, cuando este existe, pero cuando ***e*** no existe no es causa. Ahora bien, si existe la causa eficiente debe existir el efecto. Si no hay conexión necesaria entre ambos, la causa no es verdaderamente eficiente, sino que lo es cuando existe el efecto y no lo es cuando el efecto no existe. Si esto es así, la existencia de ***E*** no es verdaderamente la causa de la existencia de ***e*** y no se puede decir que ***e*** existe o es ente porque ***E*** lo es. Debería entonces haber un tercero entre ambos, la existencia de ***E*** y la existencia de ***e***, que los conecte como causa y efecto. De ser así, la causa eficiente de la existencia de ***e*** sería ese tercero y no la existencia de ***E***, que solo sería su condición de posibilidad. Sin embargo, esto tampoco es plausible. Por una parte, porque no hay tal tercero ni es posible hallarlo, como queda claro después de revisar y descartar a los posibles terceros en virtud de las dificultades a que dan lugar, trátese de una actividad o acción del ente ***E*** que sostiene a la existencia de ***e*** o del carácter de subyacente y/o continente de ***E***. Por otra parte, como para ser ente ***e*** tiene que existir, entonces la existencia de ***e*** no estaría referida a la de ***E***, sino solo su posibilidad. Esto es absurdo, porque, por un lado, ***e*** existiría por sí mismo o independientemente de ***E***, mas, por otro lado, no podría existir si no existe

Se podría objetar que esta y las anteriores contradicciones no son tales, ya que el ente que mantiene o sustenta, que causa la existencia, y aquel cuya existencia es mantenida o causada son diferentes y pueden serlo en tanto son ente en diferente sentido. No obstante, he mostrado —y esto se revela inmediatamente— que no hay varios sentidos de existencia. La existencia pertenece al ente en cuanto tal, es la misma en uno y el mismo sentido para todos y consiste en existir por oposición a no existir, sin distinción de clases, gradación u otro tipo. Por esta razón, que un ente exista por referencia a otro, siendo mantenido o acogido en sí mismo por este implica una contradicción ineludible. Supóngase, por mor del argumento, insistiendo en que solo funda el sentido en el que un atributo, digamos ***e***, es ente, que la *referencia* únicamente da cuenta de que ***e*** sea ente y la existencia del ente auto-estante del cual es atributo, digamos ***E***, es solo condición de posibilidad mas no causa eficiente de la existencia de ***e***, entonces, o bien, la causa de que ***e*** exista (en el sentido de existir, no de llegar a existir) reside en el propio ***e***, o bien, dicha causa reside en un tercero, diferente a ***e*** y ***E***. Descartando a lo segundo[67], queda que ***e*** existe en acto por sí mismo, que el sentido de la referencia se limita a explicar que es ente y que existe bajo la condición de estar referido a otro ente, su manera de ser ente, lo cual evitaría las contradicciones. Ahora bien: ¿Cómo se puede creer que algo sea ente pero solo puede existir en tanto referido a otro ente y pensar que eso explica que sea ente? Si el atributo ***e*** existe independientemente del ente auto-estante ***E*** es ente independientemente de este, ya que no puede existir sin ser ente y viceversa. Se sigue entonces que estar referido al mismo no es la razón por lo cual es ente. Su relación con el ente auto-estante no solo no va a ser condición de la actualidad, sino que tampoco va a poder serlo de la posibilidad de que sea ente, pues no puede existir independientemente de ***E*** y ser ente por referencia a ***E***. La hipótesis de la referencia no explica la existencia —por qué ***e*** existe— ni el sentido verdadero en el cual ***e*** es ente —por qué ***e*** es ente—, a lo más dice cómo existe ***e***.

La referencia de ***e*** a ***E*** solo es una relación entre dos entes y presupone que ambos, ***E*** y ***e*** lo sean independientemente y con anterioridad a la relación. Por lo tanto, ***e*** existe por sí mismo, de manera que el sentido en el cual es ente no está referido al sentido en el que lo es ***E***. La *referencia* ha sido concebida, verbigracia, postulando que ***E*** sirve de subyacente metafísico a ***e***, *sosteniéndolo*, o pensando que como *interior* metafísico lo contiene, de manera que ***e*** *existe en* ***E***. Sin

---

***E***. Esta clase de problema se presenta en el pensamiento de los universales instanciados en las cosas como entes referidos a estas.

[67] No hay tal tercero que pueda ser la causa de la existencia de ***e***. La existencia de un tercer ente, además de contrario a la hipótesis, es contra intuitiva e improbable y ya hemos descartado las posibilidades de que ese tercero sea una actividad de ***E*** o su carácter de subyacente o continente como mantenedor de la existencia de ***e***.

embargo, estas teorizaciones no explican que ***e*** sea ente ni por qué lo es, como mucho podrían afirmar la manera en que existe o ha de existir. Las relaciones metafísicas enunciadas, *estar referido* bajo las diversas formas de concebir la referencia: *subyacer, sustentar* o *ser sostenido, estar en*, son construcciones filosóficas a partir de analogías con relaciones entre entes provenientes de la experiencia exterior, de las cuales es obvio que no son relaciones que den lugar a que uno de los relacionados sea ente, sino que presuponen que ambos lo son (y en particular al modo como son los cuerpos). Sus análogos, las pretendidas relaciones metafísicas de fundamentación, no pueden despojarse de su marca de origen; todas ellas presuponen que ambos relacionados ya son ente, las mismas solo pueden darse entre entes, no entre un ente y algo que lo es en virtud de la relación, un como no ente al cual la relación otorga entidad (y por cierto en cuanto al *loque* y no en cuanto a su existencia). No es posible que la entidad de un ente se base en tales relaciones. Lo único que en las mismas puede ser comprendido es que *está referido* a otro, bien sea, por ejemplo, porque *está en* este o *es sostenido* por el mismo, mas no la razón de que sea ente, ya que toda relación demanda que los relacionados ya sean y no puede dar lugar a uno de los relacionados.[68] En las relaciones de referencia mencionadas, aquello referido a ***E*** no es el ser ente de ***e*** ni su existencia, sino ***e*** que ya existe como tal. Si *subyacer, estar sostenido* o *estar en* un ente tienen un sentido metafísico, el mismo se reduce a lo enunciado, no es igual a *ser ente* ni es la base de que lo que *es sostenido* o *está en* la entidad que lo sustenta lo sea, sino que lo presupone.

Estar *referido, mantener, subyacer, contener*, etc., solo muestran una relación con otro ente, mas *ser ente* no es algo que pueda ser *sustentado* o *sostenido*, solo entes que ya lo son pueden ser referidos, sostenidos o estar sobre otros, en sentido físico o metafísico. Los actos mencionados, sean físicos o metafísicos, no causan la existencia del objeto del acto, ni que exista, tan solo realizan su propio acto, causando que el objeto sea sostenido, esté sobre otro o en otro. Por esta razón, las relaciones de referencia no dan cuenta del sentido en el cual ***e*** es ente ni de que lo sea. Dicho sentido es el mismo en el cual lo es ***E***, y concierne a serlo por sí mismo, no hay dos sentidos del ente, uno para los atributos ***e*** y otro para los entes auto-estantes ***E***, ni el sentido en el cual lo es ***E*** es anterior al sentido de ***e***. Si *estar referido, ser sostenido* o *estar en*, pertenecen como condición de posibilidad a la esencia del atributo en cuanto atributo, que no lo hacen, no pertenecen a su esencia como ente, pues el atributo no lo es en virtud de la condición de que sea atributo, de la misma manera que pertenece a la esencia

[68] El mismo ya tiene que ser y si ya existe es ente y la relación no lo vuelve ente (en cuanto al *loque*: ser ente) ni puede; si no es ente, sino que pertenece al ser, es independiente de aquello con lo cual está relacionado (referido a ello).

del cuerpo ocupar un lugar, pero no es ente por ocupar un lugar, sino al revés, o que una cosa solo exista sobre otra, como el dibujo sobre el papel, solo dice acerca de la posibilidad del dibujo, no sobre su carácter de ente ni su existencia.

He argüido que en vista de que todo ente es uno y no algunos, no son posibles entes en otro ente. Por lo tanto, si en uno y el mismo ente hay una multiplicidad,[69] esta no puede constar de entes. Además, la existencia en y —en general— la existencia dependiente de algo que existe por sí mismo, verbigracia, de un subyacente, contradice al anterior principio. Debido a esto, la única manera en que haya una multiplicidad de entidades en un mismo ente es que dicha multiplicidad, por un lado, sea de cosas que no están unas en las otras sino que son independientes, por lo tanto auto-estantes y, por el otro lado, que sean separables y se pongan unas al lado de las otras. En este caso, el ente consiste en una multiplicidad de partes que lo componen y no están unas en otras.[70] Ningún ente puede estar todo él en otro, aunque no lo llene completamente, por decirlo así. Si lo hiciera, al menos en la parte ocupada lo que habría sería un ente y dos a la vez.[71] En tanto no puede haber entes en entes, aquellos que son objeto de la percepción externa, extensos, solo pueden estar en lugares distintos, entes diferentes en el mismo lugar no son varios sino uno y el mismo, de manera que los objetos de la percepción externa, incluyendo a los atributos sensibles, no pueden estar unos en los otros ni en un tercero, la substancia, que sirva de subyacente. Sostener lo contrario equivale a pensar que hay uno que es uno y muchos a la vez.

Debido a que en cada ente sólo puede haber un ente, este mismo, si parece haber una reunión de entes que están unos en los otros, solo uno lo es, o ninguno. Lo que resta de esa multiplicidad tendrá que poseer una índole diferente a la del ente. Consideremos un grupo de atributos sensibles, unos en los otros, en el cual no hay ente auto-estante. ¿Cuál de los atributos sería el que es ente? En tanto solo son atributos, no hay razón suficiente que permita determinar y justificar que alguno —ni siquiera la extensión o la impenetrabilidad, menos la inercia— y no otro sea el que lo es. De esto se sigue que no hay entes en dicha reunión. Si de

---

[69] En sentido *metafísico*, no en el sentido de un *interior físico*, como una habitación en la cual hay objetos, o en el sentido de un agregado del cual se dice que contiene muchas partes, sino en el sentido de estar, como entes, en ese ente, todos ellos en el mismo.

[70] Ya he mostrado que la existencia de cada una de las partes solo incluye su propia existencia, mientras que el agregado consiste en la unión de las partes, sin que resulte una existencia adicional a la de estas, por lo cual los agregados no existen por referencia a sus partes, ni estas por referencia al agregado que constituyen.

[71] Además, si solo estuviera en una parte, el ente ocupado no sería uno sino dos entes distintos, separados y auto-estantes, unidos como partes en un todo.

todos modos se piensa que alguno es el ente —por ejemplo, la extensión—, entonces este habría de ser auto-estante. Prestemos ahora atención a la reunión de los atributos junto con y en el ente individual auto-estante del cual son atributos. Si el ente fuese uno de los atributos no sería posible determinar cuál de ellos en efecto es este. Descartando la anterior posibilidad, permítaseme reiterar que, siendo un hecho que el ente auto-estante es ente, se sigue que los atributos en este no lo son y que de estas dos pretendidas clases la que con propiedad es ente es la del ente auto-estante, solo este es ente. En cada caso, lo que existe es el ente existente y su existencia, por decirlo así, pertenece solo a este. No puede, entonces, estar condicionada por la existencia de otro ente. Esto se debe (y nos lleva de vuelta) al principio según el cual todo ente verdadero (que realmente lo es) tiene su propia existencia, por lo cual ha de ser auto-estante.

Lo único manifiesto al examinar entes es que sus atributos dependen de ellos de forma tal que *son* [=lo que los entes son] si *existen* los entes y solo en tanto estos existen, no que sean entes. Si se añade el presupuesto de que lo son hay que concluir que existen por referencia al existente auto-estante. Pero de esta tesis resultan contradicciones. En consecuencia, los atributos no pueden estar referidos como entes al ente auto-estante.[72] Si se reconoce que no son entes y solo pertenecen al ser del ente, *lo que* este es, se disuelve la contradicción. Los *lo-ques* de los atributos tienen al ente como condición de posibilidad de ser atribuidos a este y la referencia no los hace posibles ni existentes como entes, pues son solo *lo-ques* del ente y como *lo-ques* son independientes del mismo. Lo único existente es el ente calificado por sus atributos. La relación de los atributos con el ente auto-estante no es la de ser otros entes en este, sino la de pertenecer a *lo que* este es. La referencia solo puede comprenderse como relación de los atributos, como ser del ente, con el ente.

### C. La relación del ente con sus atributos y la imposibilidad de descomponerlo

**§ 12.**

Si no son entes, los atributos no pueden com-ponerse de manera que formen al ente, su composición no es constitutiva de este y en realidad no es una com-

[72] Los atributos y modos según los concibe el racionalismo pertenecen igualmente a la esfera del ente, son pensados como entes, como tales dependen de la substancia (el ente que no necesita de otra cosa para existir) y suscitan los mismos problemas de la existencia por referencia a que dan lugar los atributos entendidos en el sentido tradicional.

posición, ni las cualidades están unas entre (o en) las otras. Una entidad no puede estar compuesta por lo que no es ente. Para que la síntesis de ideas de atributos —y antes: de sensaciones— pueda constituir entes, los sumandos deben ser serlo también, más aún, tienen que ser auto-estantes, pues la mera unión de atributos no puede producir entes auto-estantes. La idea de que sean fundamentos, últimos o no, de los objetos, resulta ilusoria. La relación de las cualidades y demás atributos con aquello de lo cual son atributos y cualidades no es la de constituirlo, ni la de estar referidas a, sostenidas por o estar en este, sino la del *ente* con su *ser*.

La tradición pre-moderna yerra también en su concepción de la relación entre el ente y sus atributos. En todo ente solo hay un ente, ese y no algunos. Lo múltiple que percibimos y comprendemos en el mismo resulta de su mostrarse con una diversidad de *loques* dada su complejidad, no de que en el mismo haya varias entidades sino de que los atributos forman parte de la multiplicidad de su ser.

Una descomposición del ente individual auto-estante en atributos tampoco puede llevarse a cabo, pues partiendo de este: ¿Cómo se los podría separar? No es posible separar al color de la figura, ni a la impenetrabilidad de la extensión (y por lo tanto del color, a menos que se postulen dos extensiones, la vista y la tocada, y se haga otro tanto con el gusto, olor, etc., lo cual es improbable) y así con todos los atributos. No pueden separarse porque no es posible separar al ser del propio ente que se muestra de tal y cual manera en cuanto a su ser y es comprendido mediante correspondientes *loques* lanzados a su encuentro.

Teniendo en cuenta lo anterior, los atributos simples —se los piense como reales en sí mismos o meras representaciones— no son unidades, ni son entes. Han sido equivocadamente pensados de esa manera, ya que no son individuos, el único individuo es el ente auto-estante. Las cualidades y demás atributos de este guardan unos con otros una relación que no es la de estar juntos, reunidos o sintetizados formando un múltiple de entes en el mismo. La percepción siempre muestra al ente con diferentes atributos que le pertenecen, pero no como unidades o entidades reunidas en él. Nunca percibimos inmediatamente a los atributos, menos aún sensaciones, sino al objeto, digamos una hoja de un árbol, cualificado como, p. ej., verde, oblonga, rugosa, aromática, etc. El ente tiene una multiplicidad de atributos, pero siempre lo percibido es el ente uno cualificado, esto es lo que existe y no cualidades o atributos sueltos, digamos: aroma, rugosidad, tamaño, lugar, forma o color. Los atributos no son unidades en una síntesis, no son lo inmediato en la percepción, ni el ente está compuesto por ellos y, en consecuencia, es imposible descomponerlo en las ideas de sus cualidades y demás atributos simples, menos aún en algo indeterminado, de lo cual es evidente

que no tenemos conocimiento inmediato, como las sensaciones postuladas en la modernidad posterior. Cuando cree que ha descompuesto a la cosa sensible en cualidades y otros atributos simples, o de manera más radical aún, en sensaciones, la razón moderna se engaña. No lo ha hecho ni ello puede hacerse porque lo único que hay al frente es un ente uno. La única descomposición posible de este da lugar a sus partes constitutivas, que son partes extra partes.

La relación del ente con sus atributos es una relación con su ser, el cual no puede ser separado del primero como si fuera ente, ni de otra manera. Ente solo es aquel que es auto-estante. Un percipiente racional, además de sentir al ente cualificado, puede comprender esa relación a través de *loques*. Pero que sea posible comprender al ente en su ser empleando multiplicidad de *loques* no tiene como consecuencia que el ser pueda separarse como ente del ente y/o unírsele, porque no es ente. Es posible poner la atención de la percepción sobre el ente cualificado de varias maneras —por ejemplo, sobre una hoja que apreciamos verde, oblonga, blanda, áspera, etc.— aunque no en tanto cualificado de otras maneras —no notando o poniendo atención en su peso, aroma, textura y otras maneras en que es—. Esta experiencia puede llevar a pensar que es posible separar al atributo y considerarlo por sí mismo, aunque lo que hay siempre es solo el ente cualificado de esa y otras maneras. Los *loques* mediante los cuales se comprende el ser son separables e independientes, pero no son entes ni forman parte del ser del ente, sino que son construcciones del pensar proyectadas sobre el ente para comprenderlo.

Por cuanto descomponer entes en atributos y cualidades simples es imposible y los atributos de los entes no son entes sino lo que estos son, el camino moderno hacia el posicionamiento de la certeza del *yo existo* como primer principio de la filosofía se ve comprometido desde el inicio e igualmente el tránsito hacia la doctrina de la inmanencia y la perspectiva desde la conciencia. No puede establecerse como primera verdad a la certeza del *yo existo*, después de haber suspendido todo otro conocimiento, en particular el de los entes auto-estantes inmediatamente percibidos. Tal suspensión era impracticable.

# CAPÍTULO 2

## La conciencia de lo real y lo imaginado

De acuerdo con lo anterior, *lo inmediatamente dado a la percepción es el ente real* —que es auto-estante— y no apariciones del mismo en forma de escorzos, ideas de sus atributos y cualidades simples, o meras sensaciones; ninguno de los pretendidos componentes de los objetos es algo que sea inmediatamente dado a la percepción y por lo tanto evidente. El percipiente está abierto y dirigido inmediatamente a los entes. Esto indica que no debería ser, por lo tanto, un alma, una conciencia, una subjetividad o una mente, ni poseer como parte constitutiva una entidad como estas. A continuación exploraré el asunto de la coexistencia de quien percibe —el *percipiente*— con lo real y su no-coexistencia con aquello que produce su imaginar, e intentaré mostrar la imposibilidad de que haya una facultad de imaginar capaz de desempeñar un papel en la constitución de objetos, bien sea reales, aunque solo empíricamente, bien sea irreales y meramente imaginarios. El percipiente debe estar entre los entes percibidos como un ente más entre aquellos.

### § 1. Lo real y lo imaginado

Los entes sensibles reales, los únicos de los que los animales sentientes pueden tener conciencia inmediata y —en el caso del hombre— conocimiento inmediato, *existen unos entre los otros*. Ningún ente real sensible está aislado de los demás. Todos coexisten. Esto es patente, aunque no de modo tal que ni siquiera sea posible dudar de ello.[73] La existencia real de los entes sensibles se caracteriza por un *estar-unos-entre-los-otros* como modo de coexistir.

Además de sentir y percibir entes individuales reales, el hombre puede tener conciencia de cosas ficticias cuando fantasea, sueña o alucina.[74] Aquí la facultad

[73] Que existan o no existan entes que no estén entre los entes sensibles no se puede saber inmediatamente y aquí no nos interesa, puesto que nos ocupamos sólo de aquellos que son objeto de la sensación y la percepción.
[74] Aunque todavía no hay certeza de que otros animales sueñen, sí hay indicios de que mamíferos y tal vez miembros de otras clases, p. ej., aves, lo hacen. También hay indicios

operativa sería la imaginación. *Imaginar* es concebido como un modo de *concienciar*[75] diferente a *sentir* y *percibir*[76]. Percibir y sentir son receptivos y por lo tanto pasivos respecto de la existencia de lo percibido, mientras que a ese respecto el imaginar es activo y productor, sea de manera voluntaria, como en la fantasía, o involuntaria, como en los sueños o las alucinaciones. Lo imaginado está relacionado inmediatamente con el *concienciante*[77] —el animal sentiente, el percipiente humano (u otros posibles sentientes o percipientes)— que tiene conciencia de ello bajo una única relación, ser concienciado-como-algo-imaginado por este. No tiene relación inmediata con ningún otro ente, ni tiene otra relación con quien lo imagina sino esta relación inmediata y fundamental, mientras que la primera relación inmediata y fundamental del sentiente/percipiente con lo que siente/percibe es estar entre ello. Lo imaginado —fantasía, sueño, alucinación— es solo para quien lo produce en la imaginación. Cada objeto imaginado, aparición en escorzo de un objeto o grupo de objetos imaginados, en cada acto de imaginar, está referido al concienciante y sólo a este y no tiene relación inmediata con los demás entes o grupos de entes imaginados por el concienciante en otros actos de imaginar, ni con otros concienciantes o con los entes reales. Esto se debe a que el imaginar no es creador ni productor de entes reales, por lo cual no puede poner lo imaginado entre los entes reales, tan solo puede ponerlo en relación consigo mismo gracias a su propio tener conciencia de ello. A lo anterior se añade que el imaginar sólo puede producir lo imaginado como algo imaginado por cada quién, es decir como algo para su concienciar, no para el concienciar de ningún otro individuo. En tercer lugar, el concienciar y los actos de concienciar de cada concienciante pertenecen a este y solo a este. En consecuencia, lo imaginado está relacionado sólo con quien lo imagina. Por estas razones, su forma más general, dada por el *concienciante-imaginante*[78], quien es su fundamento, consiste en la de ser algo solo concienciado-como-imaginado y no la de estar entre otros entes como lo real y luego ser percibido por el concienciante que tiene conciencia de ello. De ello se sigue que el concienciante no está ni puede *estar entre* lo concienciado-imaginado. Lo concienciado-imaginado y el concienciante que lo imagina no coexisten, ya que no están bajo

---

de que los monos superiores pueden fantasear y de que los animales pudieran tener alucinaciones.

[75] Uso este neologismo para designar a la *facultad* de tener conciencia en general, entendida como poder o facultad de un ente (el hombre u otro animal), no como el propio ente, p. ej., como si se dijera la conciencia. También lo empleo para designar al actuar de esta facultad.

[76] Llamo percibir al sentir en el cual hay comprensión de lo sentido. Los animales carentes de razón sienten, pero en ellos no hay comprensión de lo sentido mientras que el hombre no solo siente sino que puede comprender lo que siente.

[77] El que tiene conciencia de algo.

[78] El que imagina.

ninguna forma de estar juntos, cómo ocurre entre entes que están unos entre los otros y acaece en la percepción real entre concienciante-percipiente/sentiente y concienciado-percibido/sentido. Mientras que la imaginación produce a lo concienciado-como-imaginado y no puede poner a lo imaginado entre los entes reales, la percepción no es una relación constitutiva de lo percibido, por lo cual la relación inmediata, primera y fundamental del percipiente con lo que percibe sí puede ser y de hecho es que está entre ello. Percibirlo ha de venir después.

Aunque ambas son maneras de tener conciencia, las formas del percibir y el imaginar son diferentes en tanto la naturaleza de lo concienciado-percibido es radicalmente otra que aquella de lo concienciado-imaginado, como lo real es diferente de lo imaginado. Para que entes *estén unos entre los otros* se requiere su plena e inmediata presencia unos a los otros. Esta coexistencia presupone la existencia de todos ellos. Ahora bien, la existencia tiene que ser total, no puede ser parcial. Por ello tienen que estar dados todos, cada uno en su totalidad, esto es: todos los entes y la totalidad de sus partes y atributos (no solo la parte, cara o lado, las cualidades y atributos, etc., que ofrecen a un percipiente en un momento dado), aunque no se hayan dado todas las posibles percepciones de ellos en los diferentes actos de percepción, actuales y posibles, desde distintas situaciones y perspectivas, que dan lugar a la percepción en diferentes escorzos del ente. Sólo entes que *están dados en su totalidad* pueden *estar* verdaderamente *unos entre los otros*. Tales entes tienen que ser individuales y auto-estantes (o, si se los quiere llamar así: objetos, pero sin toma de posición respecto de que sean en sí mismos o para un sujeto), no pueden ser meras apariciones de escorzos, aspectos, ideas simples de atributos y cualidades de la sensación, u otros de los supuestos componentes de la percepción del objeto, puesto que este no puede resultar —y por lo tanto no puede consistir en la síntesis, siempre en continuo progreso— de estas sus apariciones y por ende fundarse en una totalidad siempre incompleta, algo invariablemente mediato y nunca dado a cabalidad, ya que el ente auto-estante está dado inmediatamente en su compleción, por lo cual puede ser y es englobable y abarcable inmediatamente de a una por la sensación y la percepción. En cambio, lo imaginado se tendría que caracterizar por la carencia de la plena presencia del ente auto-estante u objeto que se intenta imaginar. Mas bien, su presencia tendría que ser siempre parcial, en apariciones que muestren escorzos, vistas parciales, donde aparezcan algunas cualidades y partes superficiales del objeto imaginado, dadas en la medida en que el percipiente las imagina, bien sea al fantasear[79], en los sueños o en alucinaciones; o bajo el supuesto de que la

[79] Llamo *fantasear* a la actividad, generalmente deliberada, de representar, en la vigilia, entes, sucesos e historias que no son reales, en la vida cotidiana, en las artes, la literatura, etc.

imaginación juega un papel en la constitución de objetos empíricamente reales. En rigor, nunca podría darse la presencia de un objeto, sino que lo único que estaría dado al concienciar serían escorzos y por cierto no es el caso que lo que intenta representar el imaginar, aunque sin éxito, sean solo escorzos del objeto, sino el objeto en su plenitud como tal[80]. En consecuencia, lo imaginado no puede tener la forma de *estar-unos-entre-los-otros* propia de los entes reales, ni tiene que tenerla. Si no están dados todos ellos en su compleción, los objetos imaginados no pueden estar unos entre los otros, menos entre lo real. Hablando con exactitud, en los productos del imaginar no hay verdaderamente objetos, por lo cual no habría un verdadero *estar-unos-entre-los-otros* de entes en lo imaginado, sino solo apariencia de ello. Lo real existe con independencia del

[80] Empleo el término "escorzo" en dos sentidos que es conveniente distinguir de una vez, lo cual no es posible sin anticipar algo que explicaré más adelante. El primero es el siguiente: Los entes auto-estantes están dados en su totalidad y son aquello que es inmediatamente percibido, en tanto son abarcados y englobados por la percepción, aunque no todo lo que pertenece al ente es revelado y advertido en cada percepción de este, ya que todo acto de percepción acontece desde una perspectiva, determinando que los entes siempre sean percibidos *en escorzo*. Mi empleo de este término es diferente al uso del mismo en la fenomenología. No es cierto, como cree la fenomenología, que la percepción presenta al ente sólo por un lado, en cierta perspectiva o aspecto, y no por completo o en su totalidad. Al contrario, los entes existen y están dados de forma completa, independientemente de la percepción de estos, no son presentados por los actos de percepción, son mucho más que lo que se revela en cada acto de percepción y no se agotan en lo que de los mismos se revela y es advertido en cada percepción. Aplico los términos "hipóstasis" e "hipostasiar", no en sentido teológico sino con la significación de concebir e interpretar a algo como ente y tratarlo como tal en la filosofía sin que lo sea. Pues bien, de acuerdo con el segundo sentido, la hipóstasis de lo que del ente se revela en cada percepción es llamado *escorzo*. Si se piensa que solo el escorzo —entendido como el aspecto, vista o cara del ente que se muestra en cada percepción— es lo percibido y no el ente completo, una manera de interpretar que el ente sea percibido *en escorzos*, el *escorzo* es tomado por ente sin serlo. En este sentido, el escorzo ya no es la manera en que el ente es percibido, sino aquello advertido en la percepción del ente, considerado como algo dado, por cierto, lo único dado —e inmediatamente— a la percepción, de manera que lo dado y percibido del ente se agotaría en el escorzo. De esta manera, el escorzo es tratado como si fuera un ente, en el modo de ser aparición del ente auto-estante, la cual no es el ente completo, acabado, sino solo la cara, aspecto, atributo o cualidad, etc., que se advierte en el ente. El pensamiento de que el ente se da solo en escorzo conduce a hipostasiar como ente, llamándolo escorzo, a lo que se advierte del mismo en la percepción, algo otro que el ente percibido. Estas caras o aspectos, *escorzos*, es lo único que el imaginar podría producir. La modernidad fenomenológica hipostasia a los escorzos de manera semejante a como la modernidad temprana lo hace con las cualidades sensibles de los entes auto-estantes.

sentirlo/percibirlo, una manera de —estando con y entre ello— recibirlo, pero como los objetos imaginados nunca están cabalmente dados al imaginante, su forma no es un *estar-unos-entre-los-otros* verdadero, sino que es tomado como un *estar-unos-entre-los-otros* (p. ej., cuando el imaginar no es voluntario, durante un sueño, el hombre lo toma como si estuviera entre ello).

### § 2. Sentir y percibir requiere estar entre lo sentido y percibido

A diferencia de lo imaginado, que no coexiste con el concienciante que lo imagina, lo real percibido sí coexiste y tiene que coexistir con quien lo siente y/o percibe. Para sentirlos/percibirlos el sentiente/percipiente tienen que *estar entre* los entes reales.

El percipiente no pone o produce al ente real (sea para todos o solo para sí) al modo de algo meramente imaginado (con lo cual no tiene que coexistir), sino que lo real es independiente de su imaginar, lo encuentra dado, por lo cual solo puede percibirlo si está entre ello como un ente real más, la única manera en que puede encontrarlo dado. En tanto no lo produce, el percipiente tiene que coexistir con lo real. Percibir es una manera de dirigirse y abrirse a lo percibido y recibirlo, para lo cual se requiere coexistir con ello. La forma de coexistencia de lo real determina que *estar-unos-entre-los-otros* sea la relación inmediata y fundamental de todos los entes reales. A fin de poder percibir a lo real, el percipiente también tiene que estar sometido a esta forma, la cual es un *verdadero estar unos entre los otros*. Una vez que está entre ello, puede percibirlo mediante sus sensorios. Por esto, mientras el imaginar es activo y productor (sea que obre de forma voluntaria o involuntaria), respecto de la existencia del ente el sentir/percibir no tiene que serlo, ni puede serlo, sino que es pasivo y receptivo.

A pesar de que el fenómeno se puede interpretar de otra manera, la experiencia revela al percipiente que se encuentra entre lo percibido, que no percibe entes si no está entre ellos y que solo porque está entre ellos como un ente más los puede percibir. Podemos percibir los objetos que nos rodean inmediatamente y están situados ante nuestros sensorios. A partir de estas experiencias llega a ser patente a la comprensión del hombre que solo se puede percibir entes si se está entre ellos y viceversa: Se le hace obvio que está entre los entes y que es posible llegar a percibirlos porque está entre ellos, aunque no pueda percibir a todos los entes reales entre los cuales está. La coexistencia con los entes hace posible su percepción, pues estar inmediatamente entre entes hace posible estar inmediatamente rodeado por algunos de estos, estar en la inmediatez de ellos y percibirlos, sin entes interpuestos, bien sea, sin, con poca o incluso mucha distancia de por medio (como la que hay entre nosotros y las estrellas que vemos

en la noche). Esa patencia de la comprensión del ente real, universal en su alcance, revela el *estar entre* los entes en cuanto tal de quien los percibe, estén o no siendo percibidos, hayan sido ya percibidos o todavía no. Aunque no esté inmediatamente frente a ellos, no los perciba actualmente y no los haya percibido todavía o nunca llegue a percibirlos (ni él ni otro percipiente), el percipiente podría llegar a percibirlos ya que está entre ellos. Que el percipiente tiene que estar entre lo real como un ente más es, así pues, algo manifiesto, pero no de manera tal que no se pueda dudar de ello. En cambio, aquello que no es real, sino imaginado, voluntariamente o no (en sueños o alucinaciones en la vigilia) no tiene ni puede tener esa relación con todo lo que sea real, de lo contrario la imaginación lo haría real y existiría con ello.

Si el percipiente no está entre los entes de los cuales tiene conciencia no puede concienciarlos como entes entre entes, por lo cual entes cuya relación inmediata fundamental con quien tiene conciencia de ellos fuese solo ser concienciados por este no estarían ni podrían estar unos entre los otros. Sin embargo, los entes imaginados parecen estar unos entre los otros, así se ha interpretado en la tradición al imaginar, y, por otro lado, de acuerdo con la perspectiva moderna, la conciencia representa a los objetos de su percepción inmediata de acuerdo con la forma de *estar-unos-entre-los-otros*. Frente a esto, cabe decir que en estas dos interpretaciones hay un error, ya que solo los entes reales se encuentran verdaderamente unos entre los otros, mas no así los que son imaginados ni, en general, lo producido por el concienciar. Estar-*unos-entre-los-otros* no es algo que pueda ser puesto por el concienciar. En el caso de los productos del imaginar se trata de una apariencia, mientras que la interpretación moderna del *estar-unos-entre-los-otros* de los objetos percibidos como algo puesto por la conciencia es falsa.

Dejando a un lado la cuestión de si es *trascendentalmente real* o sólo *empíricamente real*,[81] aquello dado a la percepción consiste en entes individuales auto-estantes que están unos entre los otros. Pudiera haber otras maneras de estar unos entre los otros, de acuerdo con otros posibles modos de ser de otros entes individuales auto-estantes, pero aquella a la cual están sometidos los entes de este universo que habitamos consiste en que están unos arriba o debajo de los otros, delante o detrás, contiguos o a distancia, etcétera, de lo cual resulta un orden o arreglo de lo coexistente. Además, los entes están unos entre los otros en sucesión, formando esto parte del estar unos entre los otros. Ahora bien, sólo entes

[81] Después veremos que no puede ser solo *empíricamente real* sino que también debe ser *trascendentalmente real*.

individuales auto-estantes,[82] los objetos de los modernos, aquello que los medievales llamaron substancias, de acuerdo con la traducción latina del término griego "ousía", están y pueden estar unos entre los otros, ya que esta relación tan solo puede darse entre entes de esa clase, presentes, todos ellos dados plenamente como entes —de lo contrario no hay objeto u ente auto-estante que esté dado— y no de manera parcial (lo cual es distinto a negar que las partes de los entes sean asimismo entes), mientras que hipotéticos elementos constitutivos de estos, como atributos, cualidades simples de la sensación, vistas, aspectos o escorzos parciales de los entes, u otros que puedan pensarse, no forman parte de los posibles relacionados bajo esa relación, puesto que su presencia no es la presencia plena del ente auto-estante como tal y, no siéndolo, no es, sin más, la presencia de un objeto o ente auto-estante (en cambio, la presencia de la parte del ente auto-estante, digamos la pata de una silla, sigue siendo la plena presencia de un ente). Por esta razón, tales elementos no están ni pueden estar unos entre los otros.

Los entes *están* verdaderamente *unos entre los otros* como entes individuales auto-estantes u objetos. El percipiente, o bien, *está entre los entes percibidos* y su relación inmediata fundamental con estos es *estar entre ellos*, o bien, *no está entre los entes percibidos* y tan *solo tiene conciencia de ellos*, en cuyo caso esta es su relación inmediata fundamental con los entes percibidos. Si no está entre los entes que percibe, hay dos posibilidades. Una es que los entes que están unos entre otros sean producidos y puestos unos entre los otros por ejecutorias de su concienciar.[83] Los entes imaginados son producidos por el imaginar como parte del concienciar y cabe la posibilidad, como piensan los modernos, de que los entes reales también sean producidos por el concienciar con intervención de la imaginación, en cuyo caso solo serían *empíricamente reales*.[84] La otra es que no sean producidos por el concienciar y sin embargo la relación inmediata fundamental del concienciante con ellos sea solo concienciarlos. Ambas posibilidades son falsas, de lo cual se sigue que no es posible tener conciencia de cosas que están unas entre las otras sin estar entre ellas. Para poder

---

[82] También los podemos llamar objetos (pero, de nuevo, sin presuponer que sean *trascendental* o *empíricamente* reales).

[83] Aquí caben dos observaciones: 1ª. La existencia de los entes auto-estantes percibidos y que estén unos entre los otros se corresponden mutuamente, por lo cual no es factible que existan independientemente del percipiente y sea este quien les dé la forma de estar unos entre los otros. Para darles esta forma él mismo tendría que producirlos. 2ª. Serían para el percipiente. Aunque se podría argumentar su intersubjetividad, como, p. ej., lo hace Husserl en la quinta de sus Meditaciones Cartesianas.

[84] Me refiero a que el concienciar produzca —al modo de constituir— a aquellos entes que percibe inmediatamente. Como es sabido, para los modernos, sean realistas o idealistas, estos no son las cosas en sí mismas, las cuales son inaccesibles al conocimiento inmediato, sino representaciones.

tener conciencia perceptiva de entes que están realmente unos entre los otros el concienciante tiene que estar entre ellos.[85]

A continuación argüiré a favor de esta tesis. Para desarrollar la primera parte de la prueba, mostrar que el concienciar no puede producir la representación de entes que estén unos entre los otros ni puede dar la forma de *estar-unos-entre-otros* a sus productos, es necesario profundizar en la naturaleza de la imaginación y lo imaginado, de la percepción y lo percibido y de la relación *estar-unos-entre-los-otros* de los entes en el mundo.

El que imagina no está entre lo imaginado. Lo imaginado (objeto, parte de un objeto, agrupación de entes) no está ni puede estar entre lo real porque (en tanto producido por el concienciar imaginativo) carece de la forma *estar-unos-entre-los-otros,* tanto en lo interno como en sus relaciones con otros imaginados, aunque pueda parecer a quien imagina que sí la posee, en los sueños y las alucinaciones, e incluso al fantasear. Lo diverso producido por el concienciar imaginativo no *está* sin más *mutuamente entre sí*, así fuese solo como algo imaginado. Cualesquiera entes imaginados, en cuanto tales no están ni pueden *estar* verdaderamente *unos entre los otros*, como los entes reales, ni en los sueños, ni cuando en la vigilia se tiene la ilusión de la presencia de un ente o parcela de mundo, menos aún al fantasear. Así como los entes imaginados no pueden estar entre los entes reales, tampoco pueden estar entre los entes imaginados pertenecientes a otras parcelas de entes imaginados en otros sueños o ilusiones. Los entes fantaseados en la vigilia no pueden estar entre aquellos de los sueños y los de un sueño no están entre los de otro (si parecen repetirse en realidad se trata de imágenes distintas que son objetos diferentes). Como consecuencia de lo anterior, lo imaginado no coexiste con lo real, ni con el concienciante que lo imagina, ni con lo demás que ha sido o será imaginado. Frente a esto, el verdadero *estar-unos-entre-los-otros* solo puede acaecer entre entes individuales auto-estantes, lo real dado a la experiencia, sean *trascendental* o solo *empíricamente reales*. Como ya hemos visto, los objetos, o entes individuales auto-estantes, tienen que existir, todos y cada uno de ellos por completo, pues nada más así pueden estar ahí, unos entre los otros. Además, en tanto están dados como entes

[85] De ser así, de ninguna manera el concienciante podría ser una conciencia, separada o no de un cuerpo. Además, no pudiendo ser un mero cuerpo entendido al modo estrictamente mecanicista, ya que, entre otras cosas, es imposible reducir su concienciar con todos sus actos al cuerpo —y sus procesos— entendidos como algo sometido a meras leyes mecánicas de la naturaleza, tiene que ser él mismo un ente auto-estante entre otros entes que *existen por sí mismos*, sometido internamente (en cuanto a sus partes, en este caso orgánicas) y externamente (en cuanto a sus relaciones con los demás entes) a la forma *estar-unos-entre-los-otros* de los entes auto-estantes dados a la percepción, no un ente sub-estante (substancia) corpóreo, ni un objeto en el sentido restringido de la modernidad.

por completo, los entes auto-estantes pueden ser y son abarcados de a una por la percepción.[86]

## § 3. El contenido de lo imaginado es menor que el de lo percibido

En una primera aproximación, los productos de la imaginación revelan que esta no construye entes auto-estantes en cuanto tales y por lo tanto tampoco parcelas o regiones imaginadas de mundo (y aconteceres en las mismas) constituidas por entes auto-estantes verdaderos y reales. Lo *imaginado*, bien sea como un individuo, un ente o parte de ente auto-estante (que también es ente), bien sea, que esté constituido por muchos entes (un complejo de entes formando una parte imaginada de mundo), nunca podría estar dado plenamente en cuanto ente auto-estante, por lo cual no es ente. No se trata de que no estén dadas todas sus partes (como, por ejemplo, en un bosque en el cual se han talado árboles, o un objeto incompleto, digamos un martillo al cual le falta el mango), pues en ese caso lo que hay sigue siendo ente, sino de que no está dado todo lo que debe haber en este en tanto ente. A lo más, la imaginación produciría apariencias de entes o de porciones de mundo constituidas por entes, los cuales habrían de ser presentados como escorzos que muestren aspectos al concienciar del imaginante en como vistas, fotos, o tomas (siempre desde una perspectiva), para tomar prestado y adaptar un término sacado del cine o de la fotografía, y no son entes acabados aunque el imaginante los tome por tales. Las tomas en cuestión serían de i.- un objeto o parte de un objeto[87], poniendo atención en algunos aspectos y/o atributos o cualidades, en close-up sobre una parte o abarcando todo el objeto; o ii.- de múltiples objetos constituyendo una parcela o un escena de mundo imaginado, un paisaje natural o urbano, p. ej., una habitación, una calle, etc. Los cambios, desarrollos y aconteceres de estos objetos forman parte de lo imaginado, vgr., en un sueño. El imaginar produciría lo concienciado como escorzo imaginado. Los escorzos serían determinados por una como perspectiva desde la cual los aparentes entes son imaginados, como desde un ángulo, siempre (en todo lo que les acontezca) dando una cierta cara o lado, mejor: un aspecto, al concienciar.[88] Debido a esto, en los productos del imaginar nunca habría plenitud del ente con todo lo que le pertenece en cuanto tal. Así, por ejemplo, nunca estaría dado el interior del objeto del imaginar, ni los lados o caras que no son imaginados, como

---

[86] Cabe de una vez apuntar que los entes auto-estantes son percibidos inmediatamente, aunque no todo lo que les pertenece sea inmediatamente recibido por el percibir. Tampoco es concienciado todo lo que pertenece a las sucesivas percepciones de los entes, es decir, todo lo que en aquellas sea observado o captado en los mismos.

[87] Normal, o raro, incluso disparatado, fantástico e improbable.

[88] Obviamente, de ese escorzo imaginado se podría tener conciencia no solo visual, sino táctil, auditiva, gustativa y olfativa.

tampoco su interior.[89] Otra limitación de la imaginación consiste en que si bien en sus productos podría poner atributos y cualidades concretos, no podría poner todos los atributos que habría en un ente real, ni los atributos que pondría poseen la plenitud de presencia de los atributos reales de los entes. No podría hacerlo debido su limitada potencia y atención. En todo caso, la *atención* del concienciar en el producir imaginativo se podría poner en, ora algunos atributos, ora otros, pero *lo* imaginado —entendiendo aquí: el objeto intencional del imaginar— *siempre serían entes auto-estantes*[90], bien sea uno o parte de alguno, bien sea algunos, no cualidades y otros atributos sueltos, o escorzos incompletos de ente. Es claro que los lados o caras imaginados, según la perspectiva de su construcción en la imaginación, con las incompletas cualidades y otros atributos imaginados, no constituyen objetos o entes auto-estantes. Así pues, lo verdaderamente imaginado, aquello efectivamente intuido al imaginar, que son los escorzos producidos por el imaginar, no son ente. Podría añadirse que no tienen la profundidad del ente real, que no existe en escorzos, ni posee en sí mismo escorzos, los cuales se presentan en la percepción debido a la finitud del percipiente, aquella de su percibir, y su consiguiente carácter de ser un ente entre los entes con una situación respecto de lo que percibe. En cambio, al imaginar, las caras dadas a la imaginación son todo lo dado, meros cascarones tras los cuales no hay nada (de manera parecida a como no hay entes reales representados en una fotografía y en una película no está el resto del objeto), pues son como superficiales y carentes de la compleción del ente.

Los objetos reales de los cuales tenemos experiencia siempre tienen partes, caras o lados que el percipiente no percibe, mientras que lo imaginado de los entes se agotaría en el escorzo.[91] Este escorzo y por lo tanto todo lo que en efecto es imaginado, en tanto apariencia de ente, ya estaría dado por completo, de a una, pero, digámoslo una vez más, no consistiría en entes individuales auto-estantes, que tienen que estar acabados en cuanto tales y por lo tanto son reales. Al fantasear

[89] Cuando estos son imaginados, dejan de ser el interior oculto de lo imaginado o la cara no dada. Ahora son lo dado al imaginante.

[90] Como objeto intencional del imaginar, lo que se intenta imaginar, el ente imaginado es algo otro que lo imaginado del ente. Lo verdaderamente construido por el imaginar, por lo tanto aquello dado e intuido al imaginar es solamente lo imaginado del ente, no el ente imaginado. Solo escorzos podrían ser lo imaginado del ente.

[91] Los escorzos presuponen una perspectiva desde la cual se presenta lo imaginado. Obviamente no se trata de que el imaginante está situado ante lo que imagina en una perspectiva como aquella que de lo percibido tiene el percipiente en tanto ente entre los entes percibidos. Sin embargo, el concienciante no puede sino imaginar las cosas como desde la perspectiva que tendría de ellas en tanto ente entre los entes, ya que solo puede imaginar cosas individuales que en general pudieran ser objeto de intuición sensible, aunque en realidad no lo sean, y la percepción sensible está condicionada por la perspectiva desde la cual se intuye a los entes.

nunca se puede imaginar un ente ni una parcela de realidad que sean íntegros como entes. La fantasía, si se intenta imaginarlos a voluntad, más que concienciar individuos los piensa discursivamente, pues no puede producir los objetos correspondientes. En los sueños y las alucinaciones lo imaginado aparecería a lo sumo en vistas, apariciones o tomas parciales inconclusas de objetos y grupos de objetos, en las cuales solo estaría dada la cara de lo imaginado (simple o complejo) que es inmediatamente concienciada —por ejemplo, vista o palpada—, únicamente algunos atributos y cualidades, no todos los que tendría el ente real, y con una potencia, vivacidad o aproximación a lo real disminuidos. Lo mismo ocurriría en las alucinaciones.[92]

Debido a la in-compleción o falta esencial de integridad en tanto entes auto-estantes que tendrían los productos de la imaginación, nunca podrían ser dados entes en cuanto tales a la conciencia imaginativa, a lo más le serían dados escorzos y aspectos de entes individuales auto-estantes, algo así como una foto, toma, escena o acto de un ente o algunos entes (vgr., lo que acontece a un grupo de entes, incluyendo o no personas —a veces uno mismo— y otros objetos animados o inanimados), la cual no es ella misma ente ni grupo de entes. Esto constituye lo más a lo cual podría llegar el imaginar productivo en la construcción de individuos imaginados. Por esta razón, al interior de lo imaginado, sea simple o complejo, las partes del ente imaginado o los entes imaginados no podrían estar verdaderamente unos entre los otros como entes o partes de entes auto-estantes. La forma de lo imaginado, la más compleja que pudiera lograr, no sería la de un *estar-unos-entre-los-otros* de sus objetos, porque estos no son realmente entes, sino apariciones mostrando escorzos, superficiales o incompletos, de entes. Con sus atributos y cualidades, estos aspectos o escorzos de las partes del ente o de los entes imaginados no pueden estar unos entre los otros como entes reales. El *estar-unos-entre-los-otros* que pareciera haber dentro de lo imaginado, aunque aparentando ser real, es sin embargo ficticio. Pudiera pensarse que en la como fotografía, *toma*, o *escena* imaginada los escorzos de entes sí están unos entre los otros ya que están unos al lado de otros, si bien solo como en una superficie. Esto, sin embargo, no sería suficiente para que haya entes que existan unos entre los otros. Allí no habría entes que estén delante, atrás o dentro de otros. Por ejemplo, no hay entes de por medio que impidan captar a otros, lo cual es una consecuencia necesaria de que los entes estén unos entre los otros. En lo imaginado es captado todo lo que hay y solo hay lo captado. Nada hay detrás de lo captado, nada hay al

[92] La impresión de vivacidad que parecen tener podría resultar de la fuerza de las emociones, vgr. miedo, rabia o ira, que por asociación con experiencias reales pasadas, disparadas por la evocación que suscita lo imaginado, motivan estos esbozos de entes o experiencias producidas por el imaginar.

interior, nada hay oculto por entes interpuestos.

La razón de ello es que el concienciar humano, como cualquier concienciar animal, o el de otros seres sentientes o percipientes que pudiera haber, es finito y limitado y no puede producir todo el objeto imaginado. Al igual que no puede percibir todo lo que pertenece a los entes, y debido a ello, tampoco podría poner la totalidad de sus partes y atributos, tan solo la cara o aspecto, el escorzo que fuere inmediatamente imaginado y concienciado, mas no puede producir de a una al objeto íntegro. Por ejemplo, su interior, la parte de atrás, los lados ahora no imaginados, etc., no son producidos como individuos (si en un momento posterior se imagina al objeto en uno de esos escorzos, lo antes dado ya no estará), tampoco la totalidad de los atributos y cualidades de un objeto pueden ser imaginadas como individuos separados. El soñar, alucinar y fantasear no pueden imaginar objetos acabados, así como el percipiente finito no puede percibir inmediatamente todo lo que pertenece al objeto o a su percepción. Si lo hicieran, el imaginar sería productor de objetos, pondría entes reales. Porque no pone al objeto, el concienciar —finito y débil— solo puede percibir a los entes *en escorzos*, lo cual determina que únicamente pueda imaginar *escorzos de entes*. Si bien los entes existen íntegramente y por lo tanto están unos entre los otros, la percepción de ellos siempre ocurre desde una perspectiva, determinando que en cada acto perceptivo el ente, siendo abarcado, lo es *en escorzo*. Un hipotético percibir mucho más potente que el nuestro, el cual tendría que ser infinito y creador, en realidad improbable, podría, además de englobar al ente, percibir todo lo que le pertenece e incluso todo lo que pertenece a su posible percepción.

Las limitaciones de la percepción inciden sobre el imaginar. La percepción permite un concienciar más rico de sus objetos que la imaginación. Esta no puede proporcionar más al concienciar que el percibir, que se sitúa frente a objetos reales, completamente dados y los *abarca* o *engloba*, pero no aprehende todo lo que les pertenece ni sus posibles percepciones. Aquello de lo cual toma noticia la percepción es mucho menor que esa totalidad. También es menor que la totalidad de aquello que —en la perspectiva en la cual lo percibe y en el escorzo en el cual el ente se muestra en dicha perspectiva— está frente a la percepción y sobre lo cual puede fijarse la atención del percipiente. Aún menor es el conjunto de aquello que puede ser retenido por el concienciar. No es posible recordar de lo percibido todo aquello en lo cual se ha reparado. De esto se sigue que la posibilidad de reproducir contenidos en los escorzos imaginados es menor que la totalidad de los contenidos percibidos en lo real. Los contenidos ofrecidos por los entes a la percepción en los escorzos desde los cuales se los percibe son mayores que los contenidos de los cuales el concienciar efectivamente se da cuenta, mayores que aquellos retenidos y mayores que los contenidos de los escorzos imaginados.

### § 4. La percepción acaece en escorzos

La percepción abarca inmediatamente entes o grupos de entes, estos son aquello sobre lo cual se aplica, pero cuando los *abarca* o *engloba* no todo lo que les pertenece, ni todo lo que pertenece a su posible percepción, es inmediatamente advertido.[93] Al ente pertenecen sus diferentes partes, las partes de sus partes y así sucesivamente, desde las más grandes a las más pequeñas, desde las más complejas a las menos complejas. También le pertenecen cualidades y otros atributos, pero no como entes en él, sino como pertenecientes a su ser. A su posible percepción pertenecerían las percepciones reales y posibles del objeto, de los diferentes percipientes (reales y posibles), las cuales siempre lo apreciarán en escorzos en los cuales se destacan partes, atributos y aspectos de los entes. Los entes son percibidos desde el frente, atrás, arriba, un lado, otro lado, siempre en dirección a una parte del ente. Si se lo fractura, se puede percibir lo que antes era su interior, una parte del mismo, y ahora es el exterior de otro ente. Con un microscopio se pueden ver partes que no eran percibidas. En cada instancia, si bien se abarca al ente auto-estante, en tanto existente y dado, percibiéndolo de a una, no es posible advertir todo lo que le pertenece: sus diferentes lados, caras, partes externas o internas, o todas las sub-partes de las partes, que también son objetos, teniendo su propia composición, y atributos. No es posible tener noticia de la completa estructura y distribución de la totalidad de las partes de los entes, en sus diferentes niveles y magnitudes, como tampoco de los atributos que resultan de dicha composición en su relación con la estructura sensorial del percipiente-sentiente. La totalidad de lo que pertenece al ente está dada con el mismo, pero nunca es observada a la vez.

Si bien cada ente es uno y el mismo, es percibido de manera diferente en las diferentes percepciones que de este pueda haber. En primer lugar, la relación de situación entre los sentientes-percipientes, los entes percibidos y otros objetos circundantes determina qué partes de los entes están situados delante de los sensorios de los sentientes-percipientes y en qué dirección y sentido están frente a estos, si frontalmente, oblicuamente, desde arriba o abajo, a que distancia, la escala en la cual se da la percepción (vgr., microscópica, en proporción semejante al percipiente, macroscópica e incluso astronómica), etc. Esto establece la perspectiva que cada sentiente-percipiente tiene del objeto o conglomerado de entes que percibe, es decir, de la parte del mundo de la que tiene percepción. De acuerdo con la perspectiva, solo algunas partes de los entes quedan al alcance de la percepción, no habiendo entes o partes de entes interpuestas entre estas y el

---

[93] En relación con la percepción como *abarcamiento* o *englobamiento* de los entes percibidos, cfr. Cap. 3.

sentiente-percipiente. A medida que la situación del sentiente-percipiente cambia, varía la perspectiva, por ejemplo, si se mueve alrededor del objeto o se acerca. Otros sentientes-percipientes tienen otras perspectivas, las cuales también cambian a medida que se mueven en relación a los entes que van percibiendo. Es posible una multiplicidad (infinita) de posibles perspectivas desde las cuales los entes pueden ser sentidos y percibidos, en cada una de las cuales hay diferencias en cuanto a las partes de estos que son inmediatamente accesibles. El tamaño del sentiente, el del ente percibido, la relación de magnitud entre ambos que resulta de esto, la distancia que media entre ellos, influyen en la percepción y la perspectiva. En segundo lugar, las estructuras sensoriales de las diferentes especies de sentientes, su precisión, enfoque y alcance también influyen —y mucho— en la sensación, determinando aquello de lo que pueden darse cuenta los sentientes; asimismo, estos elementos varían (dentro de rangos) entre los individuos de la misma especie. Por ejemplo, los delfines, las serpientes y los murciélagos sienten a los entes de maneras que son inaccesibles al sentir del hombre. Las águilas ven mejor que los hombres y entre estos unos ven mejor que otros. Otro factor determinante es la atención, que no pudiendo ser puesta sobre todo lo que está al frente, se dirige a unos entes o partes de entes y no a otros, por lo tanto a menos de lo dado a ser percibido, otro tanto ocurre respecto de los atributos y cualidades sensibles. Esto puede ocurrir voluntaria o involuntariamente, puede ser determinado por inclinaciones o intereses del sentiente (racional o bruto) o por la fuerza del estímulo sensible, decidido por un arbitrio libre o determinado por el instinto en un arbitrio bruto. Ciertas partes, atributos, relaciones de los objetos, etc., estando delante del sentiente/percipiente captan su atención y para este como que pasan al frente, mientras que otros aspectos de los entes, están, o bien ocultos, o bien no reciben suficiente atención y quedan como en segundo plano —pues no todo lo que está dado a los sensorios y que estos captan es puesto por el sentiente/percipiente en el foco de su atención— escapándosele en vez de ser *recibido*. Como desde una misma perspectiva —en virtud de las múltiples diferencias en los sensorios y el foco de atención puesto sobre lo sentido— son posibles múltiples diferentes percepciones de los entes, resulta que las percepciones posibles de los entes forman una pluralidad muy grande, seguramente infinita.

Así pues, todos los entes particulares o grupos de entes que constituyen parcelas de mundo al alcance de la percepción son siempre percibidos desde perspectivas, en escorzo, y en cada acto perceptivo la atención del sentir y percibir se pone en lo que podríamos llamar *escorzos* —más o menos complejos— en los cuales aparece lo percibido. Y sin embargo, lo existente, lo dado y percibido —el objeto del acto— siempre son entes, no los escorzos, que no deben ser

hipostasiados. Los escorzos no son entes ni atributos de entes, lo único que es ente son los objetos percibidos, pero siempre son percibidos en escorzos, por lo tanto de manera parcial; esto es bien sabido. En la percepción desde un escorzo se muestran y se destacan unas partes, cualidades y atributos de los entes, mientras que otros están ocultos al percipiente o no se pone atención en ellos. La perspectiva (resultante de la posición del percipiente relativa a los entes percibidos), la estructura de sus sensorios y los factores que dominan la aplicación de su atención determinan los escorzos en los cuales los entes son percibidos y las percepciones posibles en escorzos (de ese sentiente y de todos los sentientes reales y posibles) forman la totalidad de lo que pertenece a su posible percepción. Por un lado, los objetos o entes auto-estantes son inmediatamente percibidos, lo cual quiere decir que son *abarcados* o *englobados* por la percepción, pero al igual que la mano que agarra una bola no siente —no le son accesibles— ni fija su atención en todas las partes de la bola, p. ej., no siente su interior o aquellas partes sobre las cuales no están sus dedos, ni su dureza, textura o temperatura, o no pone atención en ellas, y sin embargo agarra toda la bola, la percepción *abarca* a todo el objeto y no obstante no le es accesible todo lo que le pertenece, ni todo lo que pertenece a la posible percepción del mismo. Los *escorzos* en los cuales los entes son percibidos permiten *recibir* en la percepción a partes, cualidades y relaciones de los objetos, pero no tomar noticia de la totalidad de las mismas, sean aquellas dadas en un momento dado o las que sean dadas en sucesivas y variables percepciones de los mismos.

Percibir todo lo que pertenece al ente requeriría hacerlo desde todas las perspectivas posibles, para lo cual habría que estar en todos los lugares alrededor del ente y también dentro del mismo, algo así como penetrarlo con la percepción, sin romperlo o dividirlo, desde todas las direcciones, en todos los sentidos, a todas las distancias (astronómicas, macroscópicas, locales y microscópicas) y a todas las honduras. Sería necesario que se capten todas sus partes y que la atención se ponga sobre todo aquello ofrecido a la percepción desde esa perspectiva, lo cual es imposible, ningún percipiente puede hacerlo. Se puede especular que una inverosímil intuición intelectual pudiera ser capaz de ello, pero eso es sumamente improbable (y en todo caso no sería atribuible a percipientes finitos). La percepción de todo lo que pertenece al ente demanda todas las posibles percepciones del mismo y todas las partes posibles del mismo y solo es realizada por esta totalidad. Percibir todo lo que pertenece al ente y todo lo que pertenece a la posible percepción del mismo son equivalentes. Todo lo que pertenece al ente es percibido mediante la totalidad de sus percepciones posibles. Incapaz de poner a los entes y siendo un ente entre otros entes, que no puede estar en todos los lugares a la vez, en cada momento un percipiente finito solo puede percibir entes desde una de las perspectivas posibles, por lo cual tiene que percibirlos en

escorzos.

Poner a los objetos tendría que consistir en hacerlo a la vez desde todas las perspectivas y en todos los escorzos posibles, pues solo así sería posible poner a todo el objeto. Si se pone una cara sería necesario colocar también la cara opuesta, pues de lo contrario, el objeto no estaría completo y lo único dado sería un escorzo superficial del mismo. Si se pone una parte menor, habría que hacerlo desde todas las perspectivas y de manera tal que todo lo que pueda ser percibido esté dado. Lo mismo debería ocurrir respecto de las partes cada vez más diminutas del objeto, tendrían que ser puestas desde todas las perspectivas posibles alrededor de ellas, de lo contrario no estarían completas como objetos ni como partes del objeto mayor. *Si percibir al objeto es ponerlo*, entonces debe ser puesta la totalidad de las caras que el objeto puede ofrecer a la posible percepción, más la totalidad de las partes y caras de las partes del objeto y de las partes de las partes que este puede ofrecer a la percepción, desde todas las perspectivas. Tal totalidad es infinita, sin duda inmensa e inabarcable por los sentientes y percipientes reales posibles. El pensamiento de que la percepción pueda poner —o constituir— al objeto no resiste a este análisis. Añádase que no hay un "Punctum Archimedis" o perspectiva universal de la percepción debido a la naturaleza misma del *estar-entre-los-entes* como condición de la percepción. Tal universalidad no sería la de un punto de vista o perspectiva, sino la de todas las perspectivas, pero ningún percipiente puede percibir desde todas las perspectivas, desde la totalidad los lugares, de todas las maneras posibles. La ficción de una intuición intelectual es improbable y los percipientes animales y en particular los hombres, que son los que tendrían interés en ello, no pueden hacerlo. De todo esto se sigue que la percepción real es en un sentido incompleta, somera, exterior a lo percibido y superficial, pues no revela al percipiente la totalidad de lo que pertenece al objeto. Así es la percepción y si el objeto fuera constituido por esta, entonces lo constituido sería únicamente como la cara que conoce el percipiente, algo superficial, no solo para la vista, sino para todos los sentidos. Sería siempre incompleto, pues nunca estaría acabado como ente, entendido no como algo a lo cual le faltan partes (cual un martillo sin mango), pues eso seguiría siendo ente, sino como algo carente de entidad; pero entonces no podría ser verdaderamente ente auto-estante, no sería ente. Además, la constitución de todo el objeto sería un proceso incompleto que nunca podría ser concluido. Esto, por cierto, es lo que ocurre en los productos del imaginar.[94]

[94] Y puede ser extendido a todo producir del imaginar. En consecuencia, no es posible a concienciares finitos constituir entes individuales auto-estantes reales. No hay manera de que las filosofías de tales constituciones, mediante síntesis o no, puedan ser verdaderas.

Se siente y se percibe inmediatamente al ente, pero no se percibe o se siente inmediatamente todo lo que le pertenece, en lo cual no hay contradicción. La índole de la percepción es tal que esta recibe al ente abarcándolo de a una y percibiéndolo como ente auto-estante sin tener noticia expresa —por decirlo así— de la totalidad de lo que pertenece al mismo ni a su posible percepción, solo así pueden los sentientes animales y el percipiente humano sentir y percibir a los entes. El ente no consiste en la totalidad de las posibles percepciones del mismo —bajo ninguna concepción de dicha totalidad—, ni tal totalidad —o parte de la misma— lo constituye, a diferencia de lo que tienden a pensar las filosofías modernas. Por otro lado, si se restringe de manera arbitraria lo percibido a aquello de lo cual hay noticia expresa, el escorzo, la cara que el ente da al percibir, con los atributos y cualidades mostrados en dicho escorzo, forzoso es concluir que nunca se podría tener percepción de los propios entes —en tanto entes auto-estantes acabados como tales—, porque nunca, en ningún momento, estarían dados y ninguna totalidad de los mismos podría completarlos. Percibir únicamente el escorzo, la cara que da al percibir, no sería suficiente para percibir al ente, porque la percepción del ente no se agota en aquello advertido del mismo, ya que es inseparable del ente íntegro y no puede darse sin este. En la compleción propia que como ente tiene, el ente percibido no se agota en aquello de lo cual hay noticia expresa al percibirlo. Lo percibido es el ente —y no escorzos del mismo—, englobado o abarcado inmediatamente por la percepción, aunque en ningún acto de percepción el percipiente pueda darse cuenta de todo lo que le pertenece. De esto se sigue que lo percibido no se reduce al escorzo o aquello del ente de lo cual haya conciencia manifiesta y por lo tanto la percepción no se agota en ello. Lo dado no es el escorzo sino el ente.[95] Y lo percibido no es un escorzo sino el ente. Identificar al ente auto-estante con todo —o parte de— lo que pertenece a la posible percepción del mismo es una confusión moderna que conduce a pensar que el ente auto-estante es mero objeto para una conciencia o una mente y en cuanto tal consiste en una síntesis —completa o en curso y parcial— de lo que pertenece a su posible percepción. Pero ninguna síntesis, total o parcial, concebida así puede agotar todo lo que le pertenece y presentarlo en un objeto acabado como ente auto-estante; la compleción del ente, sin la cual este no es este mismo ente,

[95] Pensar que un ente no esté dado de manera acabada —sea en sí mismo o por ejecutorias de la conciencia que lo constituyan como objeto para una subjetividad— es contradictorio. Si no está dado de manera completa, el ente no está dado, porque lo dado no es entonces el ente sino solo lo dado del ente, que no es el ente; una totalidad no es una parte y la parte no sustituye al todo; si el ente solo estuviera dado en escorzo por la percepción no estaría dado, pues lo dado no sería el ente; a lo sumo, lo dado sería el escorzo del ente. Afirmar esto lleva a hipostasiar al escorzo, porque para estar dado como el ente, el propio escorzo tendría que ser ente.

no es algo que pueda lograr una tal síntesis.

### § 5. Retener (o memorizar), recuperar (o recordar) e imaginar

La imaginación no es primigenia, debido a lo cual, por un lado, tendría que tomar sus materiales —por decirlo así— de la percepción. Puede modificar lo percibido, alterarlo, producir la imaginación de entes irreales que no han sido percibidos, pero siempre a partir de aquello que ha percibido. Por otro lado, a un nivel fundamental, la forma de sus productos está determinada por aquella del percibir, ya que la capacidad productora de la imaginación se asienta en la capacidad del percibir y está determinada por esta. En consecuencia, la forma del producir imaginativo y aquella de sus productos derivan de la forma de la percepción y su modo de operar. *Percibir* es principio para *retener, recordar* e *imaginar* individuos. En lo que sigue nos limitaremos a examinar la *retención* y el *recuerdo* —así como la *imaginación*— de *entes individuales*.

Hay una capacidad de retener a partir de lo percibido. Los entes percibidos pueden ser retenidos o memorizados: objetos singulares, partes de objetos y grupos de objetos. Los componentes simples (en tanto inmediatamente percibidos) de lo que se puede retener son los entes individuales auto-estantes (ya que estos no pueden ser descompuestos en atributos y cualidades simples, ni sensaciones), pero, así como no es posible percibirlo, tampoco es posible memorizar todo lo que les pertenece.[96] El retener, si bien puede abarcar y englobar de a una entes y grupos de entes, no es capaz de apropiarse de todo lo que les pertenece. Sentientes y percipientes finitos, como los animales y el hombre entre ellos, aunque engloban y reciben con la sensación y la percepción entes y grupos de entes completos constituyentes de parcelas de mundo, no pueden captar todo lo que pertenece a los entes y han de retener a partir de escorzos, puesto que memorizan a partir de la sensación y/o la percepción. Aquello que pueden retener de lo percibido siempre va a estar determinado por su carácter dependiente de la perspectiva y en escorzos. Se memoriza a los entes a partir de cómo son sentidos y/o percibidos, de manera que lo retenido va a estar determinado por la estructura del percibir y el carácter como plano o superficial, incompleto en cuanto ente (por lo tanto no ente) de lo memorizado se deriva de esto.

Entre lo retenido no está presente el ente percibido completo, acabado en cuanto ente, ni puede estarlo, sino a lo más escorzos, caras o aspectos

[96] No hay que entender la memorización solamente como acción deliberada. Mucho de lo retenido acaece sin proponérselo. Por otro lado, empleo el término en un sentido amplio, equivalente a retener en la memoria, y no limitado a la memorización de contenidos del pensamiento.

superficiales, constituidos por aquello que, estando inmediatamente delante de los sensorios y con la atención puesta en ello, da cara a la percepción y a la sensibilidad y es captado por el sentiente-percipiente. No se retienen objetos acabados en su carácter profundo, sólo se retienen estas vistas, como superficiales, que no son entes —o grupos de entes— consumados como tales.[97] Lo memorizado son los escorzos superficiales de entes y no los propios entes percibidos en escorzo, menos aún los entes completos, porque percipientes finitos no pueden retener entes completos.[98] Por otro lado, hay que tener en cuenta que memorizar a partir de la percepción no consiste en aprehender y guardar algo del objeto, por ejemplo, una idea sensible (sea en la forma de un universal o de un simple particular), o inteligible, no se toma algo del ente, o una imagen del propio ente, el escorzo del mismo, que luego se guarde en la conciencia. No se guarda nada que sea ente particular. El carácter incompleto, superficial, del sentir y el percibir pasa al retener o memorizar, que es aún más incompleto. Es evidente que la memoria no puede retener la existencia del objeto, que solo puede ser apreciada en la percepción, por lo cual el recuerdo tan solo recupera de la memoria escorzos, que no son entes. Lo imaginado va a estar determinado por la estructura del percibir, retener y recuperar, marcados por la finitud del percipiente.

La facultad de retener escorzos de particulares es posterior a sentir. En las especies conciencientes conocidas —hombres y animales, sobre todo los avanzados— debe haber evolucionado a partir de esta. Su operación tiene que fundarse en la de sentir[99]. Aunque hay una semejanza entre ellos, lo real es más que lo sentido y percibido, lo cual a su vez es más que lo retenido y esto a su vez más o igual que lo recuperado (habitualmente más, a causa del olvido). Si bien los engloba, el sentiente animal o el percipiente humano no pueden poner su atención sobre todo lo que pertenece a los entes reales. Lo recordado es menos detallado, más incompleto que lo percibido y retenido. El ente real es completo, como no lo es el escorzo en el cual es percibido, lo mostrado en estos escorzos es menos

---

[97] La capacidad de concienciantes finitos no es suficiente para retener entes completos. Obviamente no me refiero a aprehenderlos y guardarlos en sí, sino solo a memorizarlos. Esto, claramente, no es poner un ente, o parte del mismo, en algún interior, físico o metafísico, sino retener una memoria de lo que del ente ha sido advertido en su percepción, de cómo ha sido percibido, lo que de este ha sido percibido, no vistas, imágenes o representaciones del ente o de escorzos del mismo. Me ocuparé de esto más adelante en este capítulo.

[98] En otro sentido, ningún percipiente, finito o infinito en cuanto a la capacidad de percibir todo lo que pertenece a los entes y la capacidad de memorizarlo, podría agarrar y guardar a los propios entes, cada uno algo otro que él mismo, lo cual incluiría su existencia. Dicha percepción tendría que ser creadora, poniéndolos en el acto creador y dentro de sí. No podría pertenecer a algo trascendente a lo creado.

[99] Tanto en su desarrollo evolutivo en los primeros animales capaces de recordar como en su despertarse en los individuos.

incompleto que lo retenido de ellos y esto último constituye el límite superior de lo que puede ser recordado, si es que se llega a recuperar todo lo que en su momento fue retenido.

Cuando se recuerdan eventos pasados, al evocar los objetos o grupos de entes involucrados, se tendría como mucho conciencia de escorzos de los mismos y no de entes acabados. Una simple reflexión sobre la operación de recordar en uno mismo lo pone en evidencia. Es imposible poner ante el recordar a entes consumados, a lo más podrían ser recuperados escorzos. Por supuesto que no se puede traer de la memoria a los entes percibidos originalmente. Otro tanto ocurre al imaginar, lo que parecería que se produce son escorzos de entes y no entes en cuanto tales, es decir, completos en todo lo que pertenece al ente, bien sea, al fantasear, bien sea, al soñar o en las alucinaciones. No podría ser de otra manera. Aquí también, la reflexión sobre las propias fantasías, sueños o alucinaciones muestra su naturaleza escorzada, carente de entes en cuanto tales. Tanto al recordar como al imaginar el concienciar estaría dirigido a escorzos en vez de a entes completos.

Los materiales particulares del recuerdo de entes individuales no son sensaciones o ideas de atributos y cualidades simples, sino escorzos de entes y escenas compuestas por grupos de entes auto-estantes, ya que esto es lo que ha podido ser retenido. Permítaseme reiterar que lo inmediatamente percibido son entes auto-estantes, que no pueden ser descompuestos en atributos y cualidades, menos aún en sensaciones. Por esta razón, aquello que de la percepción puede ser y es memorizado son los escorzos de los entes percibidos, no ideas simples de atributos ni sensaciones, que no pueden ser concienciadas de manera separada del ente auto-estante, de manera que el recuerdo no consiste en componer escorzos a partir de cualidades y atributos o sensaciones, sino en poner escorzos completos de lo retenido ante el concienciar. Hay que re-producir en un acto uno al escorzo retenido, en general con menos contenido que lo inicialmente retenido (no es posible re-producir lo vivido sino versiones de lo retenido en su percepción). Todo recordar tiene que producir aquello de lo cual el concienciar tiene conciencia inmediata en el recuerdo, lo cual requiere el desarrollo de una facultad productiva que no opera mediante síntesis o composición de representaciones de cualidades, atributos, apariciones o sensaciones. Esto se debe a que no es verosímil que algo de los entes sea como tal aprehendido y puesto, guardado o almacenado en algún lugar (sea físico o de otra naturaleza), órgano (por ejemplo, el cerebro o el sistema nervioso), o en algo así como un alma, conciencia o mente. Percibir, retener, recordar y en general concienciar no son lugares, ni interiores, ni receptáculos que puedan contener entidades. También es inverosímil que el lugar ocupado por el cerebro del ente auto-estante que es cada animal sentiente u hombre sentiente-

percipiente acoja sensaciones, percepciones, memorias o recuerdos. Ningún órgano o estructura orgánica son lugares en los cuales puedan estar las percepciones o los recuerdos, como tampoco el concienciar. No es verdad que algo así como ideas sean aprehendidas de los entes, ni universales, ni particulares, ni en general que pueda haber representaciones de estos (p. ej., imágenes de los mismos, escorzos que los representen), de ninguna clase, en una conciencia, la mente o en órganos como el cerebro. Tampoco son verdaderas las versiones diversas y en última instancia mecánico-fisicalistas que intentan explicar los procesos de percibir, retener y recuperar el recuerdo de lo percibido de los cuales nos ocupamos aquí. No puede haber, pues, tal cosa como recuperar algo de los entes que estuvo almacenado (como intuición individual), sino un producir (que no opera mediante composición de sensaciones y atributos) el recuerdo a semejanza, siempre parcial, de lo percibido y retenido. Ahora bien, al recordar, el papel de la facultad productiva no consiste solo en re-producir tal cual lo retenido de lo que se ha percibido, sino que también es productora de algo no percibido. Tiene que serlo porque, debido a su finitud, el percipiente no puede retener todo lo que pertenece a los entes que fue mostrado en los escorzos en que se da la percepción, ni recordar todo lo retenido, de manera que, para re-producir y recordar los objetos percibidos, el imaginar por fuerza tiene que ser productivo, en el sentido de no meramente reproducir sino producir algo que no fue percibido antes, con lo cual rellena los vacíos dejados por la memoria y el recuerdo. Todo recordar, ya que ni siquiera los escorzos son completamente retenidos, tiene que incluir por parte del concienciante re-producción de lo percibido y producción de algo que no ha sido percibido, ambas funciones llevadas a cabo por la facultad productiva del concienciar. Pues hay olvido, por lo cual lo recordado puede tener y por lo general tiene menos contenido que lo que la memoria en su momento retuvo. No se recuerdan todos los objetos o personas en una situación, se pierden detalles, se olvidan cualidades y así hasta que lo que queda no basta para constituir escorzos de entes. Estos vacíos deben ser llenados poniendo lo faltante. De manera que la facultad re-productiva incluye, debe hacerlo, una capacidad de producir algo nuevo incorporado a la reproducción de lo percibido. Teniendo esto como base, en la evolución de esta facultad debe haberse desarrollado poco a poco una capacidad de producir individuos nuevos para el concienciar, ya no solo en tanto facultad re-productiva necesaria para recordar, sino que, más allá de estar sólo al servicio del recuerdo originario, como facultad productiva en general, que también puede producir escorzos individuales de cosas que no son recordadas ni han sido percibidas, cosas nuevas para el concienciar. Por otro lado, la forma de lo producido ha de estar determinada por la forma de lo retenido, de manera que en tanto lo retenido tiene la forma de escorzos, esta será la forma de lo producido. No sería razonable pensar que la facultad re-productiva está desvinculada de la

memoria de la cual saca sus materiales y cuya forma tiene que compartir ya que sus productos tienen la forma de dichos materiales. Además, si la facultad re-productiva asociada al recuerdo de lo percibido es fundamento de la facultad general que produce entes imaginarios, estos serán producidos con la forma de escorzos. Tampoco es razonable creer que si el producir se monta sobre el retener en el sentido que he expuesto, tenga más poder que aquel. No es posible para la facultad de producir dar lugar a entes acabados ya que el concienciante no tiene en sí los materiales particulares ni la potencia para constituirlos e informarlos como tales.

Esta facultad de producir y re-producir escorzos de individuos que no son entes reales ha sido llamada imaginación y es concebida como una capacidad para producir o re-producir imágenes de individuos, no solo en tanto facultad re-productiva necesaria para recordar las cosas ya percibidas, sino que, liberada de una restricción al recuerdo, como facultad productiva general que puede producir imaginaciones que no son recuerdos. Si no fuese así, habría dos diferentes facultades productivas de individuos en el concienciar, una aplicada al recuerdo y otra a la sola imaginación de entes irreales, lo cual no es razonable, ni parece ser el caso[100]. De acuerdo con esto, en un sentido más amplio, la imaginación sería la facultad de producir individuos, interpretados como entes individuales auto-estantes imaginados, bien sea, en el recuerdo reproductivo de lo que ha sido percibido, bien sea, en la mera producción de ilusiones. En un sentido más restringido, imaginar se limitaría a la segunda función: producir entes irreales ilusorios o fantaseados. Como facultad productiva de individuos, la imaginación puede producir tanto escorzos que nunca han sido percibidos dando lugar a alucinaciones, sueños y fantasías, como escorzos correspondientes a lo que ha sido percibido, cuando es recordado. En ambos casos hay un producir. Es claro que cuando el concienciante produce y no meramente re-produce, también produce escorzos, nunca entes acabados. En su sentido más general, la imaginación sería la facultad que produce individuos concretos, bien sea, en el recuerdo, bien sea, en la ilusión y la fantasía, en estos casos individuos irreales, ya que lo producido en el recuerdo no es el ente real percibido; pero también puede ser la facultad que produce individuos reales, si bien solo *empírica* y no *trascendentalmente reales*. En el ejercicio de esta función la imaginación sería *trascendental*.

De acuerdo con lo que he expuesto, la imaginación daría lugar a entes

[100] Es posible recordar lo que se ha imaginado y esto tiene la misma forma que el recuerdo de lo que se ha percibido, indicando que la actividad es la misma y por lo tanto también la facultad.

individuales auto-estantes imaginarios, los cuales son, ora imaginados parcialmente, ora individualmente, o en grupos constituyendo parcelas imaginarias de mundo. Sus materiales no pueden ser sensaciones ni ideas de atributos y cualidades, pues esta facultad no operaría componiendo a partir de estos elementos, sino que, de componer (o descomponer), lo haría uniendo (o separando) partes extra partes de objetos imaginados, es decir: siempre a partir de entes individuales auto-estantes —en sentido estricto, de escorzos imaginados de estos—. Que esta es la manera en que el imaginar produce se hace manifiesto al reflexionar sobre esta operación, al igual que la reflexión sobre la operación de percibir muestra que su objeto inmediato son entes auto-estantes y no sensaciones, ideas de cualidades y otros atributos de las que los primeros pudiesen estar compuestos. Al igual que lo percibido siempre es el ente auto-estante cualificado por sus atributos sensibles, nunca atributos de manera separada, la imaginación solo puede imaginar entes auto-estantes y no atributos de la sensación. Añádase que no pudiendo existir como entes reales, los atributos tampoco pueden hacerlo como entes imaginados. La imaginación puede imaginar objetos, paisajes y escenas que no reproducen algo antes percibido, con sus respectivas formas, atributos y perspectivas, incluso nuevas, mas no mediante composición de ideas de atributos sensibles simples, sino inmediatamente como entes auto-estantes (siempre en la forma de escorzos de ente individual auto-estante), a los cuales pertenecen como parte de su ser diferentes atributos y cualidades. Por otro lado, que con base en el ente auto-estante imaginado como escorzo se atribuyan a este ente atributos imaginarios no indica una composición a partir de estos. Esto es posible ya que en la percepción el concienciante puede poner su atención sobre los atributos (los cuales no designan a entes sino al ser del ente), por lo cual puede retenerlos y re-atribuirlos a los escorzos de ente imaginados. Por otro lado, los objetos a los cuales está dirigido inmediatamente el concienciar cuando se memoriza y se recuerda entes individuales auto-estantes no son los entes completos que fueron percibidos en escorzos, sino lo que estoy llamando escorzos de esos entes (algo así como tomas o fotografías parciales y superficiales de los mismos). Y por lo tanto el imaginar produciría escorzos. No se trataría de que presente entes completos *en escorzos*, cual ocurre al percibir, sino de que produzca y presente solo *escorzos de entes*. La forma de lo construido se origina en la percepción de los entes en escorzos. Lo que de los entes puede ser retenido y reproducido en el recuerdo son únicamente escorzos de entes inacabados en cuanto tales, que no son entes completos, sino tomas superficiales que semejan entes sin serlo. No hay un poner entes acabados, que sería algo así como creación. Mientras que las unidades de la percepción son entes individuales auto-estantes, las unidades de la retención y de la imaginación serían estos escorzos de entes y grupos de entes. La memoria *no retiene sensaciones, colores, cualidades, formas*

*geométricas,* etc.*, particulares* separados. Los mismos, pudiendo ser objetos de la atención, pueden ser separados, pero no como particulares, sino en el sentido de ser identificados, comprendidos e incluso nombrados mediante términos por el concienciante, pero no son lo percibido, ni por tanto lo retenido.[101] Con base en las unidades que puede retener el concienciante, su imaginar puede producir escorzos de entes y atribuirles diversas cualidades, lo que no consiste en sintetizarlas ni componerlo a partir de estas. Pero siempre produce individuos (escorzos de estos) a partir de las características de lo que ha percibido. Construye objetos imaginados, nuevos en cuanto a características particulares y específicas, pero con una forma general que se deriva de aquella de los entes que percibe, la cual incluye: 1º La forma del *ente auto-estante,* pero no la del ente que necesita de otro para estar (sea un sujeto o una substancia), por lo tanto no la de la mera sensación, atributo, cualidad, etc. 2º Los objetos imaginados tienen atributos, que pertenecen a su ser. 3º Son escorzos, lo único que un concienciar finito puede producir. 4º La apariencia de la forma o relación de *estar-unos-entre-los-otros* de los entes y las partes de ellos.

Como el imaginar produce sus imaginaciones de entes o escenas en las cuales hay una pluralidad de entes imaginados como escorzos, los cuales no son ni están constituidos por entes verdaderos que puedan estar unos entre los otros, dichas imaginaciones no tienen una forma en la cual los entes imaginados que las constituyen estén verdaderamente unos entre los otros. Las diferentes imaginaciones tampoco están unas entre las otras, ni inmediatamente unidas o conectadas, por lo cual nunca coexisten, pues cada una de ellas solo tiene una relación inmediata con quien la imagina y este nunca puede ponerlas juntas en verdad, lo que solo ocurre si están inmediatamente juntas, no si solo están relacionadas o vinculadas a través del concienciante en tanto imaginaciones suyas. Sucesivas imaginaciones no están inmediatamente juntas, sino que el concienciante las relaciona de manera mediata al recordarlas, pero eso no las pone juntas[102]. En virtud de esto, no es posible formar un mundo, ni parcelas de mundo,

---

[101] Lo percibido es el ente individual auto-estante, lo único que es ente, está inmediatamente frente a la percepción y puede ser percibido. Los atributos pertenecen al ser de este ente, no son algo que pueda ser percibido separadamente, en rigor, no son percibidos como particulares separados o separables. Lo que se muestra y es percibido es el ente atribuido con ellos, no los atributos. Se percibe, por ejemplo, un árbol verde, grande, redondo; no redondo, grande o verde particulares.

[102] A lo sumo une unas pocas reproducciones —que no son las imaginaciones originales— entre sí y con la imaginación presente, lo cual ya es problemático, puesto que en cada momento lo dado es solo lo que es imaginado en ese momento. Por otro lado, aun pudiendo unir a algunas en el recuerdo, las sucesivas imaginaciones están en sí mismas desconectadas, no coexisten, ni los entes imaginados en ellas coexisten con los de otras imaginaciones.

ni escenas coherentes con el resto de lo imaginado, a partir de imaginaciones. Ni las imaginaciones están unas entre las otras ni los entes imaginados (recordemos que no hay entes en las imaginaciones sino escorzos de estos entes) dentro de ellas lo están. Parecen estar unos entre los otros por su referencia al imaginante, pero ese *estar unos con y entre los otros* es aparente. Los escorzos imaginados no están entre sí, ni tienen como forma interna que sus partes estén entre sí, porque son escorzos y no verdaderos entes que puedan estar unos entre los otros. Lo único que puede hacer la facultad productiva de imaginar es construir parcelas de mundo imaginadas que no tienen en ellas la forma de un verdadero *estar-unos-entre-los-otros* de los entes. Volveré sobre esto dentro de poco.

Hay, pues, una cadena de condicionamientos desde la percepción y su manera de aproximarse al ente (en virtud de la cual este se le muestra en escorzos) hacia el producir imaginativo (no de entes verdaderos sino de escorzos tomados por entes), la cual pasa por memorizar o retener y recuperar o recordar. Este encadenamiento, en el cual hay una disminución en el objeto de las diferentes facultades, explica la diferencia y la merma de los productos del imaginar respecto de los entes reales percibidos. En el primer caso no hay verdaderos entes que coexistan unos entre los otros. El imaginar es activo y productor, sea voluntario o involuntario, pero, limitado por la finitud del imaginante, no produce entes —que son individuales y auto-estantes—, ni puede ponerlos unos entre los otros. A lo sumo puede producir imaginaciones de entes que no son reales, ya que los entes reales deben estar unos entre los otros.

En lo que va del presente capítulo me he basado en la manera tradicional de ver a la facultad de imaginar como productora de individuos: representaciones o imágenes particulares de particulares, para quien imagina. Por ahora intento mostrar que si esto es así, la imaginación no puede producir entes auto-estantes acabados ni representaciones de los mismos de manera tal que existan unos entre los otros, sino que los individuos producidos son a lo sumo escorzos de entes. Ahora bien, conviene advertir de una vez que hay buenas razones para cuestionar el punto de vista tradicional, al cual voy a someter a crítica más adelante con el objetivo de mostrar que la imaginación no podría consistir en una facultad productora de individuos, sean estos representaciones o imágenes particulares de entes particulares, o los propios entes imaginados. De momento, a fin de mostrar que los productos del imaginar no podrían estar unos entre los otros y que esta forma solo puede pertenecer a entes reales y en sí mismos, quisiera seguir manteniendo el supuesto de que la imaginación produce particulares, entes o imágenes-representaciones de entes de los cuales se tiene conciencia.

### § 6. Los productos del imaginar no pueden tener la forma *estar-unos-entre-los-otros*

Al imaginar, el concienciante tiene conciencia inmediata de escorzos, los cuales no están inmediatamente relacionados unos con los otros, por lo cual no están unos entre los otros ni al concienciante le es posible ponerlos unos entre los otros, ya que no puede llevar a cabo una síntesis que los ponga de esa manera. Cuando ha dejado de tener conciencia de uno ya no puede ponerlo con el otro.[103] Si se dice que los va reproduciendo y poniendo unos con los otros, como las reproducciones no son los escorzos originales, tampoco los estaría poniendo verdaderamente unos con los otros, manteniéndose el impedimento señalado, y a lo sumo relacionaría inmediatamente pocos escorzos, dada la escasa fuerza de la retención y el recuerdo, resultando que al imaginar muy poco podría com-ponerse, mucho menos de lo que efectivamente imaginamos. Añádase que la imaginación productiva no elabora representaciones ni imágenes de escorzos pasados, pues no hay tal cosa como tener conciencia de representaciones, sino siempre de originales y esas re-producciones no serían los originales, otro obstáculo impidiendo que puedan ser reunidos y puestos unos entre los otros.[104] Se sigue de esto que los escorzos imaginados, las como vistas, o fotos, escenas o tomas parciales inconclusas de objetos y grupos de objetos, sean re-producidos en el recuerdo o producidos en la imaginación en sentido restringido, no *están unos con los otros* ni el concienciante puede ponerlos unos con los otros al modo de *estar-unos-entre-los-otros*.

Los recuerdos de individuos no pueden ponerse unos con los otros, ni las imaginaciones unas con las otras, ni los escorzos producidos o reproducidos pueden ponerse unos con los otros. Sean recuerdos o imaginaciones originales,

---

[103] Cualesquiera síntesis de reproducción e identificación atribuidas al imaginar son ficciones. Nadie puede llevar a cabo tales actividades y las reproducciones no serían los originales. Por otro lado, limitaciones en la perspectiva, en la atención que pueda ponerse sobre los entes, en la potencia de la facultad productora y otras harían imposible llevar a cabo un síntesis que dé lugar a entes acabados constituyendo parcelas de mundo, menos aún una síntesis cada vez más abarcadora del mundo, lo cual vale tanto para mundos imaginarios como para la reproducción en la imaginación del mundo real del cual se va teniendo experiencia. Una experiencia unificada a partir de reproducciones de las experiencias pasadas no es posible. Más adelante argüiré que recordar o reproducir no consiste en producir individuos concretos ni imágenes de los individuos originales, lo cual constituye una razón aún más radical que anula la posibilidad de una síntesis de representaciones que constituya objetos imaginarios o reales, pues al imaginar no se tiene conciencia de individuos que puedan ser reunidos.

[104] Por otro lado, tener conciencia de estos escorzos no va a consistir en intuir individuos, sean o no representaciones o imágenes. No hay individuos dados al concienciar cuando se imaginan escorzos. Pero de esto, como he anunciado, me ocuparé más adelante.

los escorzos no están unos entre los otros. Por otro lado, no consistiendo en entes o grupos de entes reales, carecen de la forma de estar-unos-entre-los-otros como la tienen los objetos reales, por lo cual les es imposible estar con y entre estos. No lo están los objetos fantaseados de manera intencional en la vigilia, ni los sueños con sus diferentes elementos oníricos, ni las alucinaciones. Ninguna fantasía que uno se pueda figurar está con las cosas reales. Por ejemplo, nadie puede poner a los personajes, lugares y eventos de una novela como algo real que sucede frente a él, ni siquiera el autor. Que los entes imaginarios parezcan estarlo en lo sueños y las alucinaciones forma parte de una apariencia, pero en verdad no lo están. Los diferentes sueños, como las demás hechuras del imaginar están separados unos de los otros y todos ellos de la vigilia, solo están inmediatamente referidos a quien los imagina. No hay paso continuo de unos a otros y menos hacia lo real, porque esto requeriría que estén unos entre los otros como condición de dicho tránsito. En las alucinaciones, el concienciante alterna su atención entre lo real y lo irreal sin darse cuenta, por lo cual puede parecerle que lo ficticio está entre lo real, pero no puede poner a lo irreal entre lo real de verdad. Las alucinaciones solo están relacionadas inmediatamente cada una con quien las tiene como sus alucinaciones, razón por la cual diferentes alucinaciones tampoco están relacionadas inmediatamente entre sí, ni están unas entre las otras. Los recuerdos no tienen que seguir el orden en el cual fueron percibidos, en general no ocurre así. Al contar remembranzas a menudo uno se adelanta o retrocede, pasando de unas a otras sin seguir el orden de sucesión de los hechos reales, permaneciendo los recuerdos inmediatamente inconexos, solo conectados con quien recuerda, a diferencia de los eventos reales. Los diferentes sueños e incluso partes de un mismo sueño carecen de otra conexión aparte de la de estar referidos a un mismo concienciante como sueños suyos, pero esta conexión es mediata. Y nada de esto está con lo real. Las hechuras del imaginar productivo no están entre lo real ni tienen en lo interno la forma o relación del estar unos entre otros de los entes reales. Todos los productos del imaginar productivo son inconexos, no coexisten ni constituyen una sola totalidad. La conciencia de los mismos es fragmentaria de manera estructural. Debido a esto, no pueden constituir un mundo ni dar lugar a una experiencia unificada o unificable.

Dentro de los escorzos imaginados no hay un verdadero *estar-unos-entre-los-otros* de sus partes como aquel de los entes reales que están unos entre otros. Tampoco hay un estar unos entre otros que sea como de entes imaginados, superficiales, inacabados. *No hay* estar-unos-entre-otros *sin más*. Las partes al interior de los escorzos imaginados —por ejemplo, los a su vez superficiales escorzos de personas, objetos y partes de objetos en una habitación, de las diferentes habitaciones, de la casa y la calle en que transcurren las escenas o tomas de un sueño, una alucinación o una fantasía— no están unas entre otras, sino que

cada uno de estos escorzos, sea complejo o no, carece de la forma interna de un verdadero estar-unos-entre-otros como el de los entes reales. Si se insiste en atribuirles un estar-unos-entre-otros, este es solo aparente y en dos sentidos: no es como el real, por razones ya vistas, ni es estar-unos-entre-los-otros. Solo entes acabados pueden estar unos entre los otros y viceversa, ya que las partes no percibidas de los entes, sus caras laterales, posteriores, interiores, están también con las demás, unas entre las otras, y con los demás entes, lo cual es condición de la existencia y del estar entre sí de todos los entes y con ello de las caras de los entes situadas frente a la percepción. Ni el estar-unos-entre-los-otros como superficial, carente de profundidad, que parecen mostrar, o mejor, que se pudiera decir que muestran las caras expresamente percibidas de los entes inmediatamente percibidos, aunque en escorzos, ni esas caras ofrecidas al percibir, podrían darse, como tampoco se podría tener percepción de ambos, si los entes no fuesen acabados y estuvieran en cuanto tales unos entre los otros y por ende no superficialmente sino de modo completo y verdadero. De lo cual se sigue que ese aparente estar-unos-entre-los-otros como superficial no es en realidad tal cosa, sino el estar-unos-entre-otros acabado, en el que el ente se muestra *en escorzo*, pero en el cual no se tienen en cuenta o no se repara —por una errada interpretación del mismo— en las relaciones de los entes, partes y caras de entes que no son percibidos de forma expresa, en virtud de las cuales relaciones estos están detrás de los entes o caras de entes que sí son percibidos, ocultos por ellos. Se trata solo de la manera en que en el estar-unos-entre-los-otros verdadero, aquello que está de cara al percipiente y a su percibir se muestra en relación con el percipiente y el resto de los entes. Si, bajo un supuesto negado, se pudiera suprimir el estar-unos-entre-los-otros completo y profundo, si se quiere, volumétrico, entre entes acabados, desaparecerían tanto las caras dadas al percibir como el aparente estar-unos-entre-los-otros superficial, por lo tanto inacabado, ya que estos tienen a los primeros como fundamentos sin los cuales no pueden ocurrir, porque el mostrarse de un estar-unos-entre-otros como superficial de las caras que dan los entes no puede acaecer sino fundado en el estar-unos-entre-los-otros verdadero de entes acabados. En sentido riguroso, es imposible un estar-unos-entre-los-otros que nada más sea plano, por decirlo así, de escorzos meramente superficiales. Tal cosa no existe y no puede ser concienciada. Solo hay un estar-unos-entre-otros posible, aquel que es consumado y dotado de profundidad, el otro es solo la manera de mostrarse las caras percibidas de los entes percibidos en escorzo e hipostasiarlo sería un error. Si se aprecia un estar-unos-entre-otros, el mismo es profundo, verdadero y entre entes acabados. Esto vale no solo respecto de lo percibido, sino que también obliga a lo imaginado, porque concierne a la naturaleza de la relación y los relacionados, no al modo de intuirlos. En consecuencia, los escorzos superficiales imaginados, que no son

entes acabados y dotados de profundidad no podrían estar unos entre los otros solo de manera superficial, sino que tendrían que estarlo de verdad, lo cual es imposible y de hecho no ocurre. Un estar-unos-entre-los-otros como superficial, entre partes internas de escorzos superficiales de entes, que no son entes, no puede darse. Esto ya apunta hacia la imposibilidad de que puedan construirse tales escorzos como entes o representaciones particulares de los cuales se pueda tener conciencia.

Otra razón por la cual no hay un estar unas entre otras de sus partes es que todo en lo imaginado es ilusorio, no hay nada que sea ente y de lo cual se tenga conciencia, solo la apariencia de tener conciencia de entes. No siendo la facultad de tener conciencia, percibiendo o imaginando, un interior, no puede operar mediante representaciones o imágenes; tampoco construyendo entes y grupos de entes concretos, individuos que existan en un afuera, pero de manera imaginada (esto menos todavía). Es solo aparente que estén relacionados y coexistan, porque no hay nada dado, ni representación, ni imagen, ni ente imaginado, sino mas bien que la imaginación se queda en la fantasía de algo de lo cual no se tiene conciencia como particular, cuando es voluntaria, o en sueños y alucinaciones solo se da la apariencia de tener conciencia de entes con forma de lo real, *estar-unos-entre-los-otros*, cuando no hay tal cosa. Así como es aparente que al interior de una escena imaginada haya objetos particulares, también es solo aparente que estos estén unos entre los otros (como están los entes reales o nada más que estén unos entre los otros de manera superficial como entes imaginarios).

A primera vista pareciera que los escorzos imaginados (las partes de las parcelas de mundo producidas por el imaginar o los escorzos de objetos en estas) están constituidos por partes que están unas entre las otras, si bien siempre en lo superficial y desde una perspectiva. Tal vez los escorzos pudieran ser entes, no reales sino imaginarios y sin embargo entes, al modo de escorzos, planos o superficiales, carentes de la compleción reflejada en la profundidad del ente real. Parece posible suponer que entes reales e imaginarios puedan compartir la entidad o el carácter de ser entes. Esto, sin embargo, no es factible, pues solo lo real puede ser ente. En una primera aproximación, puede decirse que estos escorzos son solo apariencia de entes y no entes reales o imaginarios. Pero hay más. Considerados como entes son nada, pues el producir del imaginar-concienciar de seres finitos no puede dar lugar a entes que sean concienciados, bien sea, acabados como los reales, bien sea, escorzos de los cuales haya conciencia como entes imaginarios (los escorzos en cuestión no designan entes), sino a la apariencia o ilusión de tener conciencia de un ente (real o imaginado, dándose cuenta de ello o no). Ni entes acabados en cuanto tales ni su relación fundamental de coexistir estando unos entre los otros pueden ser producidos por el imaginar —ninguna facultad de

imaginar podría hacerlo, a menos que fuese creadora—, solo pueden ser percibidos o se puede tener experiencia de primera mano de ellos en la percepción. Más razonable es restringir la aplicación del *loque* del *ente* al ente real y negar al hombre toda posibilidad de producir entes, así sean imaginarios, porque dar entidad no es una facultad que este —u otro concienciante finito— pueda tener. Lo imaginado no ha de ser ente. Esto también indica que el imaginar no puede poner a los escorzos imaginados unos entre los otros como los entes reales.

Lo que he expuesto nos conduce a concluir que si la imaginación produce individuos, a lo más que estos pueden llegar es a ser como escorzos, con las características y limitaciones respecto del ente real que los caracterizan. Frente al pensamiento tradicional de que la imaginación produce individuos que sin ser reales son semejantes a los entes reales, completos y existentes unos entre los otros, encontramos que ello no sería posible.

Antes de finalizar este parágrafo quisiera hacer algunas consideraciones adicionales:

> 1. Los entes imaginados parecen estar juntos por su referencia al *yo,* no porque en verdad estén unos entre los otros. El concienciante piensa que se muestran como si lo estuvieran, pero en realidad no podrían hacerlo. Forma parte de la ilusión de tener conciencia de estos entes que se crea que están juntos unos entre los otros. Esta apariencia se basa en que están referidos al concienciante como representaciones producidas por este ("el yo pienso acompaña todas mis representaciones"), pero en sí mismos están aislados.
>
> 2. Todos los escorzos que pueda concebir el imaginar están en una relación uno a uno con el imaginante y *este nunca los pone inmediatamente juntos*. Solo en tanto tiene sucesiva conciencia de lo que va imaginando los relaciona mediatamente —a través de la relación inmediata de cada uno con el propio concienciante-imaginante— unos con otros. El escorzo imaginado A está relacionado con el escorzo B a través del concienciante que los imagina. Al imaginar un objeto, digamos una casa, la parte de adelante no está con la de atrás; en un salón la parte observada está aislada del resto del salón y del mundo, luego imagino otra parte y ocurre lo mismo. Los diferentes entes imaginados no están unos con los otros, menos aún unos entre los otros, ni relacionados inmediatamente; parecen estar unos entre y con los otros porque están referidos a quien los imagina. Este cree de forma errada, está bajo la

ilusión, de que tiene conciencia de ellos como inmediatamente relacionados y conectados en el modo de estar unos entre los otros, pero en realidad no se le presentarían así. Lo único que puede hacer el concienciar-imaginar es construir, mejor: concebir, así, parcelas de mundo imaginado, pero ni la mismas, ni el todo formado por ellas, tienen la forma de un verdadero estar-unos-entre-los-otros de entes imaginados. A lo sumo partes de las parcelas de mundo u objetos imaginados en escorzo están entre sí, unas fuera de las otras, pero al modo superficial, que no es el de los verdaderos objetos y no es un verdadero estar-unos-entre-los-otros.

3. En cada momento un mismo objeto solo podría ser imaginado e intuido desde una perspectiva, por ejemplo, desde adelante, pero no desde los lados, adentro (a menos que fuese transparente) o atrás. No puede ser intuido desde todas las perspectivas, ni desde más de una. De ser así, no serían uno y el mismo objeto imaginado sino dos o más objetos diferentes. La única manera de imaginarlo desde diferentes perspectivas es en sucesión. Poder imaginar a la vez al objeto desde todas las perspectivas sería constitutivo, en el sentido de poner, tal vez crear, al ente mismo. No es posible imaginar a la vez todo lo que pertenece a la intuición del objeto, imaginar desde todas las perspectivas posibles todas las posibles caras que pueda dar el objeto a todos los percipientes posibles, ponerlo completo en cuanto ente, pues eso sería hacerlo real. Menos aún es posible poner mediante el imaginar a varios objetos completos juntos, sino que se pone uno, desde una perspectiva, luego otro, después un tercero, de manera que cuando se pone al que se está poniendo en un momento dado los anteriores ya no están. Esto es lo que pasa en la fantasía y en los sueños, pues no se puede poner a todo un ente, solo se ponen partes o aspectos de él (no que sea compuesto a partir de sensaciones y cualidades por síntesis).

4. Imaginar en sucesión temporal al objeto desde diferentes perspectivas no es constitutivo del mismo, ni puede serlo, porque no puede poner junto, si se quiere, sintetizar en un objeto uno a todo lo que pertenece al objeto acabado y ponerlo completo como ente. Las sucesivas apariciones del objeto vienen, están y se van, dejan de ser. No hay manera en que un concienciante finito pueda hacerlas permanecer a fin de conectarlas. No las puede reunir y armar como piezas durables del objeto ya que en cada momento solo tiene ante sí

a una aparición del objeto y su capacidad de reproducir a las anteriores más juntarlas es muy limitada. Le es imposible poner uno con lo otro al modo de estar uno entre lo otro a todo lo que pertenece al objeto que trata de imaginar, tanto en el transcurrir de una síntesis en proceso como en la imposible compleción o totalidad de la misma.

5. No es posible imaginar tan solo los escorzos o caras de entes o conjuntos de estos, pues los mismos presuponen al resto de lo que pertenece a los entes. Si bien ellos son percibidos y pueden ser imaginados en escorzos, son imposibles escorzos sin los entes acabados que son percibidos o imaginados. El escorzo presupone a la totalidad del ente y no puede darse sin el mismo; no es posible poner un escorzo aislado, pues lo que este muestra del ente presupone lo restante. Por ello, no pudiendo poner la totalidad, la imaginación está imposibilitada de poner el mero escorzo. Como consecuencia tampoco le es posible poner a los entes en un mero estar-unos-entre-otros solo superficial ya que este presupone el estar-unos-entre-otros verdadero de los entes acabados, según vimos hace poco.

6. Que entes estén unos entre otros implica que sean reales y coexistan con los demás. Si su ser es solo ser concienciados, no son reales, no están unos entre los otros ni pueden estarlo. Están referidos al *yo* que los conciencia, pero no hay manera de que este los ponga verdaderamente unos entre los otros, ya que si no están completos, lo dado en ellos (producido por el concienciar) no está en relación de estar uno entre lo otro ni puede estarlo. Si entes aparecen al modo de estar unos entre los otros es porque son reales en sí, de lo contrario no aparecerían como estando unos entre los otros.

7. Si mis razonamientos son verdaderos, es imposible construir algo así como una *experiencia imaginaria* a partir de una síntesis de escorzos producidos por la imaginación. Las dificultades que hacen implausible semejante composición residen en la facultad de imaginar en su sentido más general como facultad de producir individuos concretos, pues atañen a su incapacidad para poner a sus productos unos con los otros y unos entre los otros, así como a la de producir entes acabados e incluso meros escorzos.

8. De esto se sigue que también sería imposible para la imaginación construir una *experiencia real* —si bien solo

empíricamente— a partir de algo así como una *síntesis de la imaginación*. Esta facultad no podría ser *trascendental*.

## § 7. La relación o forma *estar-unos-entre-los-otros* solo puede pertenecer a entes reales en sí mismos

Solo podemos tener conciencia de entes si estamos entre ellos. Percibo los objetos de esta habitación porque estoy adentro de la misma como uno más. Aquellos entes que están fuera de la habitación no son accesibles a mi percepción en este momento porque las paredes se interponen, pero percibirlos es una posibilidad ya que también estoy inmediatamente entre ellos, no en el sentido de ausencia de ente interpuesto que obstruya la percepción sino en tanto la primera relación inmediata de los diferentes entes auto-estantes existentes, incluido *yo*, es estar unos entre los otros. De manera que para tener conciencia de entes que están unos entre otros hay que estar entre ellos como uno más, no hay otro modo de hacerlo. Si la relación inmediata primera o fundamental con ellos fuese tener conciencia de los mismos, en realidad no sería posible concienciarlos como entes que están unos entre los otros, que es como los muestra la experiencia. Aquello de lo cual se tendría conciencia sería algo otro —no entes entre otros entes—, como en efecto acaece al imaginar.

Como diversas filosofías inmanentistas e idealistas han negado lo anterior, es necesario mostrar que para percibir lo real hay que estar verdaderamente entre ello. Si nos referimos a entes individuales, la facultad productora de un ser dotado de conciencia es la imaginación. Pero esta facultad no puede proporcionar a sus hechuras la relación de *estar-unas-entre-las-otras*. Como resultado de la evolución del imaginar a partir de percibir, retener y recordar, los entes imaginados no están ni pueden estar unos entre los otros, lo cual se corrobora examinando al producir imaginativo y sus obras. La imaginación no puede proporcionar esta forma esencial de lo real. Las diferentes construcciones de la imaginación a lo largo del tiempo no están unas entre las otras —relación que siempre tiene que ser inmediata—, ni siquiera están unas con las otras —también invariablemente una relación inmediata—. Tienen relación *inmediata* con quien las imagina, como imaginaciones suyas y por lo tanto entre ellas solo hay una relación *mediata*, de lo cual se sigue que no pueden estar unas con las otras, menos aún unas entre las otras y todavía menos que puedan estar entre lo real cuyos entes sí están unos entre los otros. Lo fantaseado a voluntad (en este caso es obvio), los diferentes sueños, alucinaciones y en general cualesquiera productos del imaginar que pueda haber son en esencia solitarios, su única relación es con quien los imagina. No es posible conectarlos *inmediatamente*, esto es incluso manifiesto. En cada momento, durante su existencia lo imaginado está aislado, siempre es

parcial, un fragmento de mundo imaginado y no es posible constituir agregados a partir de los fragmentos imaginados, cada uno en un momento, menos aún totalidades. Tales totalidades pueden ser pensadas, siempre a partir de su referencia al concienciante uno que imagina cada fragmento uno a uno, pero nunca completadas de manera que los fragmentos con los entes imaginados en ellos estén unos entre los otros. Ello requeriría ponerlos inmediatamente unos con los otros para poder estar unos entre otros, lo cual es imposible. Cada fragmento es imaginado en su momento y ya no lo es en el momento de imaginar cualquier otro, por lo cual no puede estar *inmediatamente* con ningún otro. Irremediablemente, los diferentes productos del imaginar están separados, su conexión solo es *mediata* a través de quien los imagina. En tanto imaginaciones suyas, este puede juntarlos, aunque *mediante* el pensamiento, solo en el pensamiento, y no en la imaginación, pues esta no puede ponerlos inmediatamente ante sí unos con los otros, solo los pone ante sí por separado. Como lo diferente imaginado no está uno con lo otro ni su unidad está sometida a la relación estar-unos-entre-los-otros de los entes reales, lo imaginado puede tener un carácter fragmentario, incoherente, sin ubicación en lugares y tiempos reales.

Los entes al interior de cada fragmento imaginado (vgr. en la vigilia o en el sueño) tampoco están unos entre los otros debido al carácter de escorzo de los fragmentos y de dichos entes. Solo parecen estarlo, algo parecido a como en una fotografía o un filme no hay entes reales que verdaderamente estén entre sí, tal cosa es ilusoria. En primer lugar, porque no son en verdad entes reales que estén unos entre los otros, sino escorzos carentes de la compleción del ente real, a este respecto superficiales, por lo cual no están unos entre los otros. El veraz estar unos entre los otros de los entes reales tiene un volumen y profundidad que no muestran el escorzo imaginado, el cual siempre da solo una cara o aspecto al imaginante, sea *visual*, *táctil*, *auditiva*, *olfativa* o *gustativa*, o mediante otras posibilidades de sentir que pudiera hacer. La compleción del ente, tanto en sus partes como atributos o posibles percepciones se mantiene inaccesible. En segundo lugar, porque mientras las figuras y manchas de color que en la superficie de un filme o una fotografía representan a ciertos objetos reales sin ser esos objetos están en realidad unas entre las otras, ya que son entes acabados y verdaderos, estando unas entre las otras solo en el modo de estar unas al lado de las otras porque están adosadas a la superficie de la cartulina que sirve de base a la foto,[105] las partes de los fragmentos o escorzos imaginados, asimismo escorzos, no son entes acabados,

[105] También están entre los demás entes reales alrededor de ellas, la cartulina que está detrás de las mismas, el aire que rodea a la foto, la pared en la cual está colgada o el estante sobre el cual está, etc., aunque ya no al modo de estar solamente al lado de ellos. Pero pueden representar a los objetos reales que fueron fotografiados solo en tanto están adosadas a la superficie de la cartulina.

por lo cual no podrían estar verdaderamente unos entre los otros y debido a ello ni siquiera solamente unos al lado de los otros de manera superficial.[106] No hay

[106] Respecto de esto caben algunas observaciones: 1ª- Los entes reales están unos entre los otros de manera mucho más compleja, no solo al lado sino también al interior, detrás, etc., unos de los otros. Ante el concienciante hay una multitud de entes situados unos entre los otros (de manera que están adelante, detrás, adentro o al interior, arriba, abajo, de lado, por ende, también ocultos unos por otros) y no meramente una como presentación superficial de cara a él (en la cual sólo están como unos al lado de otros). Por esto, lo dado no se agota en aquello de lo cual se tenga conciencia perceptiva y no hay perspectiva en su estar dado, pues la perspectiva proviene de la situación del percipiente respecto de ellos. Frente a esto, lo que produce el imaginar tiene forzosamente perspectiva, la de quien imagina, y lo producido se agota en lo imaginado, la como cara o superficie construida por el imaginante finito, careciendo de la profundidad y compleción de lo real, tanto respecto de las partes del ente como de todo lo que pertenece a su posible intuición, la cual se reduce a lo imaginado. Ahora bien, esa presentación superficial de cara al imaginante en la cual consiste lo imaginado no podría ser construida por el imaginante sin también construir sus bases, puesto que la misma presupone una perspectiva, determinada por una como situación del imaginante respecto de lo imaginado que también habría que imaginar, para hacer lo cual tendría que incorporar a los entes imaginados en su compleción y como verdaderamente ubicados unos entre los otros, ya no superficialmente, sino también en profundidad por detrás de la cara que lo imaginado da al que lo imagina, sosteniéndola. Todo ello debería ser producido por el imaginar, de lo contrario la cara imaginada no podría ser construida. No basta con pensarlo. Pero el imaginar no tiene la potencia necesaria para hacer esto. En consecuencia, no puede, dentro de lo que imagina, poner las partes de esto unas entre las otras al modo de estar unas al lado de las otras, así fuera solo superficialmente o de cara al imaginante. En el parágrafo precedente presenté este argumento de otra manera. Perspectivas solo son posibles en la percepción de lo real, pues dependen de la situación relativa de entes y partes de entes, para lo cual estos deben estar dados en su compleción. Percibir un ente desde una perspectiva solo es posible si el ente está dado a cabalidad, pues la perspectiva presupone la totalidad del ente, no solo la parte advertida, solo así podría tener una situación la parte advertida en la percepción. 2ª- A diferencia de las figuras en la superficie de una foto, los entes imaginados solo podrían ser escorzos que no estarían verdaderamente unos entre otros, teniendo esto como consecuencia que tampoco estarían ni podrían estar a la manera de solo estar unos al lado de los otros. Al igual que no son posibles en la superficie de una fotografía, escorzos verdaderos tampoco son posibles para el imaginar. El impedimento reside en la misma noción de escorzo, como ya he dicho. Por ello, no hay ni puede haber tal cosa como una figura que no sea un ente real, como en las fotografías o en una película, representando los objetos reales, esas figuras completamente planas, escorzos en la foto que representen a los objetos fotografiados, no existen ni pueden existir; además, es imposible construirlas en la imaginación. Las figuras que representan a los objetos en una fotografía son entes reales y por ello pueden ser intuidas —en la percepción—. Sólo así es posible a partir de lo que no es el ente representado representarlo mediante algo semejante, ya que lo que lo representa tiene su misma forma —la del ente acabado en relaciones de estar-unos-entre-otros con los demás entes—. Por cuanto se perciben las figuras reales sobre la superficie de la foto, se podría pensar que hay representaciones verdaderamente superficiales de los entes fotografiados y por lo tanto que hay escorzos de lo fotografiado existiendo como tales, pero este pensamiento es erróneo. Así pues, escorzos verdaderos son imposibles. No pueden existir como representación de entes reales (tendrían que tener la forma del ente real para poder representarlo) ni como objetos de intuición al imaginar, pues carecen de la forma de estar-unos-entre-otros. Son

sólo algo pensado, que no existe como ente ni representación de ente, y de lo cual no puede haber conciencia intuitiva. 3ª- Sin figuras reales sería imposible referirse a entes de los cuales no puede haber existencia, ni real ni en la imaginación. De esto se sigue que, por ejemplo, sin superficies para dibujar figuras geométricas, dibujos que son entes reales, no se podrían representar objetos geométricos como líneas, superficies o volúmenes. Pero así como esos objetos no pueden existir realmente, tampoco pueden hacerlo como individuos imaginados. No hay imaginar que pueda producir, como individuos verdaderamente desprovistos de profundidad, de dimensión, verídicas líneas, superficies o volúmenes geométricos, porque tales objetos no pueden existir como individuos ni ser imaginados como tales; no pueden existir como entes sin más; de ellos solo puede haber pensamiento. Por mucho que se intente, no es posible imaginar objetos geométricos. La noción de una imaginación a priori que pueda representar a priori conceptos geométricos o aritméticos en la intuición es una quimera. 4ª- Los entes reales de los cuales tenemos percepción no son ni pueden ser inacabados y solo superficiales, pues serían inacabados en tanto entes, serían no-entes. Tienen que ser acabados, su compleción como entes en cuanto tales incluye lo que llamado *profundidad* o *volumen* (podría decir *dimensionalidad* real). Sentientes y percipientes finitos no pueden advertir en la percepción de estos entes la totalidad de lo que les pertenece, pero la compleción de esta totalidad determina su profundidad y volumen. Entes que se agoten en el escorzo, lo advertido en su percepción, serían meramente superficiales, carentes de compleción, por lo tanto de volumen y profundidad, e imposibles. No existen caras o superficies como tales, sino solo los entes que están unos entre los otros de los cuales estas son sus superficies. Las superficies o caras de los entes no son algo real ni son entes. Si se me permite ponerlo de otra manera, no hay entes objeto de intuición sensible (reales o imaginados) estrictamente 2-dimensionales (o 1-dimensiónales), son imposibles, no existen, sino que todos los entes son 3-dimensionales. La única y verdadera dimensión de los entes reales, e imaginables que puedan ser percibidos, es 3-dimensional. Puntos, líneas y superficies son algo de lo cual solo hay concepto, pero que no puede existir realmente o ser representado en la imaginación. No tienen dimensión o profundidad en un sentido verdadero y real, dimensión de ente; solo los entes que tienen volumen, acabados, si se quiere, 3-dimensionales, la tienen y por lo tanto pueden existir. Los puntos no tienen dimensión ninguna; las líneas son terminaciones de superficies o de partes de superficies (cuando dividen superficies), pero no son entes por sí mismos ni como partes de la superficie, no existen como entes; las superficies son terminaciones de entes con volumen o de partes de entes con volumen, esto es de entes auto-estantes (reales o imaginados), pero no son entes por sí mismos ni como partes de entes con volumen. No son entes por sí mismas. No puede haber puntos, líneas y superficies sin entes con volumen, auto-estantes. Pero esto no quiere decir que sean entes que se fundan en los segundos, por referencia, que sean entes en estos o que existan en ellos como terminaciones, lo cual lleva a contradicciones. Son solo objetos del pensamiento. No existen ni pueden existir como entes sin más. Lo único que existe son entes auto-estantes con volumen o profundos, si se quiere, con dimensión; estos son lo único de lo cual puede haber intuición (solo sensible y perceptiva). Las superficies de estos entes no son entes por sí mismas sino solo lo que se muestra de ellos desde una perspectiva; el único ente dado allí es el ente auto estante. Por lo tanto superficies, líneas y puntos, inexistentes como entes, no pueden ser intuidos, ni como algo real, ni como construcciones de la imaginación. Esto vale tanto para lo real como lo imaginado. Podemos generalizarlo de esta manera: Sólo existen entes auto-estantes, que son percibidos en escorzo, no existen escorzos. Todo escorzo, visual, táctil, auditivo, olfativo, gustativo, mixto, sencillo o complejo, es solo objeto del pensamiento, pero sin realización real ni posible. Son inexistentes como entes. Aplicado a la geometría: Los objetos de la geometría no son entes que puedan ser reales o imaginados, solo pueden

algo así como un estar unos entre los otros de entes irreales imaginados. Solo entes reales están unos entre los otros.

Si la primera relación inmediata y fundamental de un concienciante con aquello de cual tiene conciencia fuese tener conciencia de ello, *estar-unos-entre-los-otros* no podría ser la forma de lo concienciado. Como he mostrado, las cosas imaginadas no están unas entre otras ni quien las imagina está entre ellas. Y si la relación inmediata fundamental de quien tiene conciencia con los entes que percibe fuese también la de tener conciencia de los mismos (al modo de sentirlos y percibirlos), estos entes no podrían estar unos entre otros. Así como no puede poner verdaderamente unos entre los otros a los entes irreales que imagina, si quien tiene conciencia de ellos constituyera a los entes empíricamente reales mas no trascendentalmente reales que percibe, tampoco podría ponerlos unos entre otros. Siendo su relación inmediata con ellos percibirlos y no estar entre ellos, sería incapaz de darles la forma de estar unos entre otros. Tal forma debe ser real y no puede ser dada por concienciantes finitos que solo pueden percibir a los entes unos entre los otros, mas no ponerlos de esa manera. La razón de ello se encuentra en las limitaciones de la facultad productora de individuos o imaginar.

Tal sería la manera de operar del imaginar suponiendo que elabora entes individuales imaginados o imágenes de los mismos. El examen que he presentado del imaginar y sus bases en las facultades de sentir, percibir, memorizar y recordar entes individuales presentes en seres finitos y limitados en cuanto a la potencia de sus facultades, los cuales por esta razón no pueden percibir, retener y recordar todo lo que pertenece a los entes reales y en consecuencia tampoco pueden, mediante la facultad productiva de imaginar, construir entes individuales dotados de todo lo que pertenece al ente en cuanto tal, este análisis, corroborado por la reflexión sobre las propias facultades, muestra que la facultad productiva o imaginación no puede proporcionar el verdadero *estar unos entre otros* de los entes reales, porque no puede constituir entes acabados en cuanto tales, así fuesen solo imaginados (los entes imaginados lo son bajo la interpretación de que están unos entre otros y se muestran bajo el orden de lo simultáneo, ya que la imaginación imita la forma de la sensibilidad y la percepción). Lo que se ha argüido respecto del imaginar se puede aplicar a la teoría moderna del objeto, esta crítica es extensible a la concepciones modernas inmanentistas e idealistas de los objetos y la experiencia.

Todo imaginar debe operar así y ha de haber un solo imaginar o facultad

---

ser pensados, de ellos no hay intuición ni construcción posible. No hay imaginación que pueda producirlos.

que produzca individuos. No es razonable pensar que existan más de un imaginar o más de una forma de operar de esta facultad. Por ejemplo, una que produzca entes acabados como tales, si bien imaginarios, y otra que constituya o participe en la constitución de los entes reales. No puede haber, por una parte, una forma del imaginar o facultad productiva de individuos que opere en la constitución de los entes empíricamente reales percibidos, de acuerdo con el punto de vista del idealismo (o que componga o efectúe representaciones inmanentes de la percepción semejantes a los entes reales en sí mismos) y otra que opere en la producción de fantasías, sueños y alucinaciones, ya que la forma de lo imaginado tendría que ser siempre la misma. La manera de operar del imaginar y la naturaleza de sus productos tendrían que ser la misma en ambas, por lo cual serían una y la misma facultad. De existir tal facultad, una facultad trascendental de la imaginación también tendría que operar produciendo escorzos, restricción que es producto de su anclaje y limitaciones en la sensibilidad, percepción, retención y recuerdo, añadiéndose a esto que, al igual que la imaginación que produce meras fantasías y sueños, esta facultad no podría poner a existir a los entes por ella constituidos.[107] En consecuencia no podría producir entes reales, ni trascendental ni empíricamente reales, y tampoco sería capaz de dotarlos de la forma de estar unos entre los otros. Le resultaría imposible poner a sus objetos en relaciones de simultaneidad o, como piensa Kant, en el espacio[108], nunca podría darles esta forma, ya que ello requiere la presencia de entes acabados en cuanto tales, no

[107] Si la imaginación produce intuiciones imaginadas, esto es individuos, solo se tiene conciencia de lo producido: El imaginar pone entes de acuerdo a como son percibidos en la experiencia, que muestra a los entes en escorzos los cuales solo revelan aspectos y partes de los entes, pues eso es lo inmediatamente percibido. Si bien la percepción engloba entes, no revela inmediatamente todo lo que les pertenece ni todo lo que pertenece a su posible percepción, únicamente los muestra en el escorzo en el cual son percibidos en cada ahora. La imaginación produce escorzos de entes, solo aquello imaginado del ente en cada momento. Bajo las premisas de la construcción por parte de la imaginación, esta en ningún momento pone entes completos o acabados, lo imaginado se agota en lo inmediatamente concienciado y esto es escorzo de ente. Por mucho que las filosofías idealistas digan que tal procedimiento constituye objetos, si bien los muestra en escorzos, yerran. Se perciben los entes en escorzos, pero los productos del imaginar no son entes acabados sino como cascarones de entes, que en un examen cercano no están unos entre los otros. Es imposible que las diferentes síntesis concebibles de estas apariciones constituyan entes en cuanto tales ni sustituyan en la investigación filosófica a la explicación del ente.

[108] El sujeto no puede otorgar la forma del espacio a sus objetos. No es que estos se tengan que someter a la forma de la sensibilidad, sino al revés, que el percipiente tiene que tener la forma de los entes reales para poder percibirlos, a saber: estar entre ellos como uno más, para lo cual no puede ser una subjetividad. Por otra parte, prefiero no usar el concepto de espacio. Lo que hay es entes que existen unos entre los otros, pero no hay algo así como un espacio que sustente este estar unos entre otros. La relación es lo originario. No existe algo así como un espacio anterior a los entes que están unos entre los otros, ni siquiera como sistema de relaciones.

meros escorzos, los cuales no puede construir el imaginar. Avanzando un poco más, diré que esta facultad no puede producir entes como tales, reales o imaginarios, pues la entidad debe ser la misma para unos u otros y forma parte del carácter del ente la compleción ya mencionada. Esta compleción, condición de que los entes —individuos auto-estantes— estén unos entre los otros, supera las posibilidades de construcción del imaginar de seres finitos y solo puede estar en o pertenecer a lo real independientemente de estos. De esto se sigue que el imaginar no puede producir entes (ni representaciones de entes), que su objeto tiene que tener otra naturaleza. Con esto quedan sin base los puntos de vista que asignan a la facultad productiva del imaginar un rol en la constitución de los entes como objetos para un *yo* que tiene conciencia de los mismos o un papel en la constitución de representaciones inmanentes pero semejantes a los entes auto-estantes reales en sí mismos. La imaginación no puede contribuir a la constitución de entes o representaciones de estos que estén unos entre los otros como los entes que constituyen la experiencia.

Como es sabido, el punto de vista inmanentista moderno y consecuentemente el del idealismo lleva a pensar que el objeto resulta de la síntesis de la multiplicidad de apariciones de diferentes atributos simples de la sensibilidad, partes, etc., en escorzos del mismo, porque se presupone que son estos y no el objeto lo que es percibido de manera inmediata.[109] No obstante, como he sostenido reiteradamente, el ente auto-estante es lo percibido y lo es sin mediación alguna ya que así es abarcado o englobado por la percepción, si bien, por otro lado, no se puede sentir o percibir de a una todo lo que le pertenece, la totalidad de sus partes y atributos en los diferentes escorzos en los cuales pueda ser sentido o percibido, ni se completa de a una la totalidad de lo que pertenece a la posible percepción del mismo. En cada momento, aunque percibido y englobado de a una por el percibir, el ente es percibido en escorzo y la atención del concienciar se fija en diferentes atributos y las caras que da al sentiente-percipiente, quedando el resto en un como fondo. La ecuación de esto con lo inmediatamente percibido asume que es lo único en ese momento percibido, lo único dado a la percepción, y, en cierto sentido, lo único que hay. De forma tácita o expresa se presume que el ente auto-estante mismo no es percibido inmediatamente, sino solo lo que de este se muestra, olvidando que es englobado con inmediatez por el percibir y abarcado como algo que tiene diferentes atributos.

[109] Se distinguen, es bien sabido, en que el primero asume que los objetos representados son semejantes a los entes reales en sí mismos y el segundo niega dicha semejanza. En versiones más sofisticadas, lo inmediatamente dado son sensaciones informadas por una síntesis de las mismas como diferentes atributos o las sensaciones son interpretadas como apariciones de objetos en escorzos, pero el mismo razonamiento se mantiene en la base de las diferentes versiones.

El escorzo (la cara superficial que muestra o degradado el escorzo a consistir en meros atributos, como en la temprana modernidad) es hipostasiado como lo único que es percibido, lo único dado a la percepción, creyendo que esta se agota en aquel. Esto hace posible concebir la descomposición del objeto en sus diferentes apariciones en escorzos (como quiera que expresa o implícitamente se los conciba). Todo eso se basa en una comprensión errada de la percepción.

Tomar a los escorzos por entes conduce a volver inmanentes a los objetos, esto es, a los entes individuales auto-estantes, ya que la percepción de estos requiere la síntesis en el tiempo de sus diferentes apariciones en escorzos, un proceso llevado a cabo por una subjetividad. La teoría moderna del ente se apoya necesariamente en las características del imaginar, en tanto facultad activa necesaria para la composición de individuos a partir de elementos más simples dados inmediatamente a la percepción. Esta teoría considera a la percepción solo desde una parte de su estructura, la de captar a los entes *en escorzos* —determinada a su vez por la *perspectiva* y esta fundada en la relación y correspondiente forma de los entes de *estar-unos-entre-los-otros*—, de manera que no percibe de a una la totalidad de lo que les pertenece, ni realiza la totalidad de las posibles percepciones de los mismos. Por ello niega que los entes auto-estantes sean conocidos inmediatamente por la percepción. No se logra concebir que los mismos puedan ser inmediatamente abarcados por la percepción. Con su hipóstasis de los escorzos de la percepción, dicha teoría vuelve plano y superficial —por lo tanto incompleto como ente— a lo percibido. Los objetos de los modernos son como cascarones hueros, no están presentes en su compleción en tanto entes auto-estantes.[110] De allí que la experiencia, los objetos y el estar unos entre los otros de ellos sean comprendidos como algo superficial, no profundo o volumétrico, ni completo, y la forma de estar-unos-entre-otros solo acaecería entre aquello que muestra el ente en el escorzo en el cual es percibido. Pero esta forma concierne a la totalidad del ente y por lo tanto a la totalidad de lo que pertenece a su posible percepción, por lo cual requiere la presencia de todo lo que pertenece al ente, aunque no todo ello sea percibido en el momento. Permítaseme reiterar que por esta razón, si no están dados los entes auto-estantes, completos como tales, no pueden estar verdaderamente unos entre los otros. La imaginación de seres finitos no puede poner entes verdaderos en la mencionada compleción porque no puede poner la totalidad de sus partes y atributos, de modo que queden

[110] La compleción del ente en tanto dada a la percepción se interpreta ahora como conocimiento inmediato de la cosa en sí misma, lograda mediante una aprehensión inmediata de la cosa en su compleción como ente. Pero tal posibilidad es dudada y rechazada junto con la negación de las maneras tradicionales en que se pensaba dicha aprehensión. Ahora se admite solo la aprehensión inmediata de lo que se cree es lo único dado, aquello mostrado en el escorzo.

cubiertas todas las posibles percepciones que del ente pudiera haber, tan solo puede producir la cara, aspecto o escorzo que es inmediatamente imaginado y concienciado por ese concienciante, de manera que si los entes auto-estantes fuesen constituidos por subjetividades, la estructura óntica de la experiencia con sus objetos no sería diferente a la de los mundos imaginados, por ejemplo en los sueños, y no podría ser la de un verdadero mundo de entes completos.

Ahora bien, se yerra cuando percibir se asimila a imaginar, o se asigna un papel a la imaginación en la percepción del ente auto-estante. Con ello, la imaginación se torna central respecto de la percepción y como la primera sólo produce escorzos, entonces la percepción tiene que ser de escorzos —no que el ente aparece en escorzo como dije antes, sino que lo único inmediatamente percibido es el escorzo— y así como el ente imaginado se agota en aquello de él imaginado, en la percepción el ente se va a agotar en lo expresamente percibido. El papel constitutivo del ente real —si bien sólo empíricamente real— por parte de la imaginación es central para las teorías en las cuales el objeto es para un sujeto, pero este rol es imposible. La imaginación no puede desempeñar un rol constitutivo de objetos reales, como he mostrado, porque no puede poner entes en su compleción en cuanto tales, la cual *compleción* se implica de modo recíproco con su forma y relación básica de *estar-unos-entre-los-otros*. Ser real consiste en estar dado por completo, lo cual excluye que los entes sean para sujetos que, finitos, no pueden producir de a una a cada ente en su compleción ni a todos aquellos que son percibidos. Por otro lado, un verdadero *estar-unos-entre-otros* solo es posible entre cosas que son independientes del percibirlas. Como lo real sí está sometido a la relación estar-unos-entre-los-otros de los entes, al hombre y los animales no les es posible percibirlo o sentirlo sin estar entre ello en realidad. Y esto tiene implicaciones, pues han de estar entre ello mediante su entidad auto-estante entre-los-entes, de lo cual se sigue que no pueden ser algo así como conciencias ni conciencias en un cuerpo.

La condición de la verdadera relación de *estar-unos-entre-otros* que se muestra inmediatamente en la experiencia es que los entes existan por sí mismos, estando dados ya en su totalidad. Si solo fueran dados en la medida en que son percibidos, no estarían verdaderamente dados, ni existirían en su compleción, solo estaría dado el escorzo percibido, la parte de adelante, atrás o el lado percibido, no el interior, los otros lados, ni los atributos no percibidos. Si los entes dependieran del percipiente solo estarían dados en la medida en que hayan sido constituidos, siempre en parte, por una síntesis que nunca puede abarcar la totalidad de lo que les pertenece, ni las posibles percepciones de los mismos, y ninguna forma de síntesis que no fuese creadora podría poner un ente auto-estante. De manera que en tanto ya están dados independientemente de la percepción es

que pueden estar unos entre otros, que es el único verdadero estar unos entre los otros.

Podemos ahora concluir el argumento iniciado en el § 2 con el objetivo de probar que sentir y percibir requiere estar entre lo percibido y sentido. Todo sentiente-percipiente tiene conciencia de entes que están realmente unos entre los otros. Este es un principio fundamental, del cual no es razonable dudar. De esto se sigue que, o bien, el sentiente-percipiente está inmediatamente entre los entes que percibe, o bien, no lo está y solo tiene conciencia de los mismos. Supóngase que no está entre ellos. Entonces su relación inmediata fundamental con los entes es tan solo que los siente o percibe, que tiene conciencia de estos. Si este es el caso, o bien, los entes son producidos por ejecutorias de su concienciar, o bien, no lo son. He mostrado la imposibilidad de que si su relación inmediata con los entes es solo percibirlos o sentirlos, produciéndolos mediante actos de su concienciar imaginativo pueda constituirlos como entes acabados y dotarlos de la relación *estar-unos-entre-los-otros*, lo cual contradice el hecho de que están unos entre los otros verdaderamente.[111] Por otro lado, hay que descartar la posibilidad de que, estando los entes verdaderamente unos entre los otros, el percipiente, no estando entre ellos y teniendo con los mismos como única relación inmediata la de percibirlos, por lo tanto no produciéndolos, sin embargo los perciba como son en sí mismos y estando unos entre los otros. Que ello ocurra es absurdo. ¿Cómo podría algo que no está entre las cosas, percibirlas, si no las construye? No es razonable suponer que una mera conciencia, mente, alma, espíritu, etc., pueda percibir entes entre los cuales no está y sería absurdo que estuviera entre ellos. Por otra parte, en un ser finito, percibir requiere afección y eso necesita que el percipiente esté al alcance de lo percibido, por lo tanto que uno y otro estén entre sí, no es razonable pensar que lo que no tiene acceso a algo pueda afectarlo. En el fondo, aquello sería como milagroso. Otro impedimento consiste en que el percipiente tendría que percibir a las cosas desde una perspectiva. ¿Cuál podría ser esa perspectiva si no está entre lo que percibe? Por mor del argumento digamos que tal vez pudiera percibirlas una a una, desconectadas entre sí y sin poder ponerlas unas entre las otras. En ese caso, a lo sumo percibiría algo así como ideas de cualidades y otros atributos simples —que serían reales en sí mismas—, mas no podría percibir la conexión de esas ideas en los entes ni el estar unos entre otros de los mismos. Cuando mucho podría conectarlas como escorzos superficiales de

[111] Si los entes fuesen producidos, digamos por un sujeto, pero no en virtud de una síntesis progresiva e inabarcable, sino inmediatamente en forma acabada, satisfaciendo de una vez la exigencia de totalidad en lo que pertenece a su posible percepción, ellos podrían estar sometidos a la forma real de estar unos entre los otros. De ser verdadero el idealismo absoluto sería posible que un sujeto produzca entes que verdaderamente puedan estar unos entre los otros, pero, como es sabido, para ello el sujeto en cuestión no podría ser finito.

las cosas, pero nunca tendría verdadera experiencia de objetos reales estando unos entre los otros. Si los entes no fuesen producidos por el concienciar de quien los percibe y este meramente los percibiera sin estar entre ellos, no podrían estar unos entre otros para el percipiente, pues este no podría darse cuenta de ello (de si en verdad están unos entre los otros). Tenemos, pues, que no estando el percipiente entre los entes percibidos, sean estos producidos por sus facultades o no, no podrían estar entre sí para aquel. En consecuencia, el percipiente tiene que estar entre los entes para poder percibirlos (y, por cierto, tiene que estarlo como un ente auto-estante más, no una mente, conciencia o alma, sola o asociada a un cuerpo), no es posible tener conciencia (intuitiva, sea perceptiva o solamente imaginada) de cosas que están unas entre las otras sin estar entre ellas.[112] Además, el verdadero estar-unos-entre-los-otros de los entes solo puede mostrarse al percibir y ser objeto de esta facultad, no de la imaginación. Y como el ente que los siente o percibe también está entre ellos, es asimismo objeto de los sentidos y de percepción. El concienciante es un ente perceptible.

A continuación quisiera hacer algunas observaciones con base en lo dicho:

> 1. El *verdadero estar-unos-entre-los-otros* de los entes reales y el *aparente estar-unos-entre-los-otros* de los productos del imaginar —el aparecer de esos escorzos superficiales como si estuvieran unos entre otros— son cosas diferentes. Sin embargo, podría argüirse que el primer sentido es inexistente, irrealizable, y que todo *estar-unos-entre-otros* de objetos se reduce al segundo, o

[112] Solo un ente que está entre los entes puede estar abierto a los demás entes. Ese es el único sentido posible de “estar-ahí”, porque los entes-están-unos-entre-los-otros, lo cual no puede ser negado, pasado a un segundo plano o interpretado de otra manera. Entes que posean patencia de entes que están-unos-entre-los-otros no pueden abrirse a estos de acuerdo con relaciones que no sean aquella de los entes de estar-unos-entre-los-otros y con los entes de los cuales tienen patencia la relación de estar-entre-ellos como una condición de tener patencia de esos entes. De lo contrario, no podrían tener patencia de los entes en la forma en que se presentan, a saber, estando unos entre los otros, arriba, abajo, a un lado, adelante, atrás, etc. Otras maneras en que un ente pudiera salir de sí y extenderse hacia los demás entes, con base en su patencia de los entes, mas no condicionada por la relación estar-unos-entre-los-otros y por lo tanto estar-entre-ellos, sino por otra relación, de modo que, no siendo dicho ente una conciencia o una subjetividad, pero tampoco un ente que existe como ente que está entre los entes de los cuales tiene patencia, esté de todos modos abierto a los entes, se distienda hacia ellos, tal vez con base en la temporalidad, y esté-ahí con ellos, no son verdaderas, ya que no pueden explicar la manera fundamental en que se presentan los entes. La mera patencia de entes, sea la de una conciencia inmanente o la de un ente abierto a los entes, no puede dar lugar al estar-unos-entre-los-otros de los mismos. El ente percipiente tiene que estar entre los demás entes. Su patencia no puede poner a los entes unos entre los otros. La única apertura posible está condicionada por la relación entre los entes de estar unos entre los otros y el percipiente entre ellos.

que este es el único *estar-unos-entre-los-otros* de entes que es posible percibir, añadiendo que de ser así los entes y el estar unos entre otros de los mismos no serían aparentes sino reales, aunque sólo empíricamente al modo de fenómenos para el percipiente. También se podría sostener que no sería posible distinguir entre una y otra de estas formas de estar-unos-entre-los-otros. Incluso que no hay distinción entre ambas, tratándose de uno y el mismo estar unos entre los otros.

2. Ahora bien, aun si fuese imposible discernir si el *estar-unos-entre-los-otros* de los entes que tenemos delante es verdadero y completo, entre entes ya dados, o aparente, plano o superficial, entre entes que no son más que objetos para una subjetividad que los constituye, ambos modos de estar-unos-entre-los-otros son en esencia —y por lo tanto conceptualmente— diferentes.

3. El estar unos entre otros presupuesto por las teorías inmanentistas e idealistas a partir de la modernidad no puede ser sino superficial, aplicado a escorzos de objetos que no son verdaderos entes y en consecuencia solo aparente, a diferencia del verdadero estar unos entre otros que exige la plena presencia de los entes que están en esa relación. No hay tal cosa como un estar unos entre otros de productos del imaginar. El verdadero estar unos entre los otros es el que efectivamente revela la experiencia cuando es abordada sin preconcepciones. Además, el estar unos entre los otros superficial de los objetos presupondría al estar unos entre otros profundo.

4. Que haya ente auto-estante consiste y tiene que consistir en que este esté dado completamente y en todo lo que le pertenece como ente auto-estante. Solo así pueden los entes estar unos entre los otros. La hipótesis de la percepción de los mismos en escorzos, como quiera que se vea a estos, desde ideas de la sensación, simples e incluso complejas, hasta apariciones parciales de los objetos, no puede explicarlos en tanto entes auto-estantes ni es capaz de dar cuenta de la relación de estar unos entre los otros que les pertenece. Resulta errado pensar que la conciencia de escorzos de los entes es algo cardinal a considerar en la percepción de estos. Por su naturaleza, los escorzos no constituyen objetos acabados y, cualquiera que sea la síntesis que se figure, a partir de los mismos la conciencia no puede constituir objetos o entes individuales auto-estantes. Lo que los

modernos declaran como objeto o ente es ónticamente una nada.[113] Si los entes auto-estantes van a ser producidos por el concienciar, siendo el imaginar la facultad que los construya, tienen que ser producidos a cabalidad para ser entes, resultando de ello que estén unos entre los otros. El concienciar finito no los puede producir con la forma de estar unos entre otros; si se dice que esta forma es la del espacio, entonces no puede ponerlos en el espacio, debido a que no puede producirlos como entes acabados.

5. Si la inmanencia y el idealismo fuesen verdaderos no tendríamos conciencia de entes acabados. Ni siquiera tendríamos conciencia de entes porque los escorzos no son entes, ya que carecen de compleción como tales, siendo superficiales, solo está dada la cara que ofrecen al percipiente. Pero esa cara no puede sostenerse por sí misma sin el resto, por lo cual sería inexistente.

6. Si el objeto del imaginar fueran escorzos, lo imaginado sería ente solo superficial y aparentemente —la posibilidad que queda para las representaciones de los entes de los cuales se tiene conciencia, de acuerdo con la inmanencia y el idealismo—, pero que sea posible la construcción de entes por parte del concienciar mediante la intervención del imaginar —y con ello la posibilidad de la inmanencia y el idealismo modernos— va a quedar en definitiva descartado, porque el imaginar no constituye individuos, sea en forma directa o de representaciones o imágenes. La única posibilidad de tener conciencia de individuos es percibir entes reales, un modo de recibirlos. Mi punto de vista ha sido que ningún imaginar finito puede producir entes. Esto quiere decir, en primer lugar, que no produce entes reales. Pero pudiera decirse que produce entes, aunque solo imaginados.[114] Sin embargo, esta opinión tampoco es correcta.

---

[113] Los escorzos nos son entes y ninguna síntesis, finita o infinita, de estos puede constituir a un ente.

[114] Con base en esto se podría teorizar que los entes, empíricamente reales más no trascendentalmente reales, son producidos como objetos para subjetividades con intervención de la imaginación, a pesar de mis objeciones. Siempre se presentarían en escorzos, sometidos internamente a la forma de *estar-unos-entre-los-otros*. Para este punto de vista esta sería la única forma de *estar-unos-entre-los-otros*, si se quiere, espacio, posible, puesta por la subjetividad. Yo, sin embargo, insisto en que ese no es el estar-unos-entre-los-otros de los entes que apreciamos en la experiencia. La aparente relación de *estar-unos-entre-los-otros*, afectando en cada momento solo a aquello de lo cual se tiene conciencia, sería solo superficial [un poco como si dijera que el mundo empíricamente real

La imaginación no produce entes verdaderos en cuanto tales, así fuesen imaginarios. Tales entes imaginarios, individuos producidos por el imaginar como escorzos, no tienen la compleción del ente que es evidente en la experiencia de entes auto-estantes. Careciendo de dicha compleción, no pueden ser entes sin más. No siéndolo, tampoco ha de ser posible tener conciencia directa o inmediata, intuitiva, de los mismos. El único ente verdadero es el ente real y ente en cuanto tal. Si esto es así, no hay cosa tal como ente imaginado (vgr., en los sueños, o como cosa empíricamente real) o imaginario (al fantasear) en el sentido de que sea un individuo o representación de un individuo del cual se tenga conciencia intuitiva. En el sentido indicado, no hay entes imaginados, ni representaciones o imágenes producidas por la imaginación, que es lo mismo, pues estas serían entes. De acuerdo con esto, el *estar-unos-entre-los-otros verdadero* es el *estar-unos-entre-otros* real y en cuanto tal.

7. De manera que la imaginación no produce imágenes ni individuos, no produce nada que sea conciencia inmediata de individuos concretos, y menos aún es el caso que lo imaginado pueda estar entre sí. El objeto de lo imaginado no es ente, tiene otra naturaleza. Al imaginar no aparecen entes por ningún lado, los llamados entes imaginados son inexistentes, no solo realmente sino de cualquier otra manera. Sólo hay un modo de existir para individuos, la existencia real.

8. Estar unos entre los otros es una forma esencial de lo real que puede ser sentido y percibido, y de lo que se ha de poder intuir. Como la facultad de imaginar no puede proporcionar esta forma a sus productos,[115] que son particulares, los mismos no pueden ser intuidos, ya que para ello tendrían que estar bajo la antedicha forma. Entendido *imaginar* al modo usual, resulta que al imaginar sería imposible tener conciencia de los individuos imaginados. No es posible para el

---

no podría ser verdaderamente tri-dimensional (solo aparentaría serlo), como sí lo sería de ser trascendentalmente real, sino que siempre en cada instante tendría el carácter de una superficie, y el estar-unas-entre-las-otras de las cosas sería análogo a la manera como las partes de una fotografía o un filme están unas entre las otras, solo lo percibido estaría sometido a esa forma, que sería superficial porque solo habría experiencia de la cara de los objetos que estos muestran a la percepción.]

[115] No puede ponerlos unos entre los otros, ni verdaderamente, como están los entes reales, ni superficialmente, como meros escorzos; no puede hacerlo sin más.

imaginar producir particulares que sean objeto de intuición.[116] En segundo lugar: Si para tener conciencia de entes que están unos entre otros hay que estar entre ellos como uno más, debido también a que la facultad de imaginar del concienciar no puede dar a sus productos esta forma, la única conciencia posible de entes que estén unos entre los otros —por lo tanto la única conciencia intuitiva, ya que estar unos entre los otros es una relación entre entes particulares— es sensible-perceptiva.

9. Estas críticas están dirigidas contra el punto de vista de que la relación inmediata fundamental, la primera relación que tiene el hombre con aquello que percibe inmediatamente es tener conciencia de ello y no estar entre los entes como un ente más, por lo tanto, van en contra de las doctrinas en una u otra forma inmanentistas o idealistas modernas, incluyendo toda forma de subjetivismo.

10. El punto de vista que estoy presentando no es el de un realismo ingenuo. La fenomenología, por ejemplo, sostiene que el carácter fundamental de toda percepción es siempre presentar al objeto en escorzos, de manera que este no se da completamente en ninguna percepción. Constituido por la subjetividad trascendental, este es presentado siempre de manera inacabada en sucesivas apariciones en escorzos, donde lo dado en cada percepción se agota en lo que aparece en el escorzo. Esto se basa en una comprensión errada de la percepción y del carácter de la misma de siempre tener una perspectiva. En realidad, la percepción abarca entes auto-estantes, dados a cabalidad a la existencia con independencia de la percepción de los mismos, razón por la cual pueden ser inmediatamente abarcados y percibidos, si bien ninguna percepción capta todo lo que les pertenece. Esto se debe a que los entes existen unos con los otros en la relación de estar unos entre los otros. Que un ente no esté dado de manera acabada y sin embargo esté dado presenta una contradicción ineludible, cuya única solución consiste en reducir al ente a lo dado de ese ente, en este caso a la percepción, lo advertido en la misma, solo una parte de lo que constituye al ente, que no es el ente.

Frente al punto de vista según el cual la imaginación produce *individuos* semejantes a los objetos reales, en cuanto a que los mismos están unos entre los

[116] Llamo *intuición* a la conciencia inmediata de individuos.

otros, encontramos que esta facultad no podría tener la capacidad de producir entes acabados, aunque imaginados, sino a lo sumo escorzos de entes imaginados, los cuales no son entes completos como tales, solo la mera cara que el ente imaginado daría a quien tuviera conciencia del mismo, por lo cual no pueden estar unos entre los otros. Si la imaginación produjera individuos, estos tendrían que ser escorzos con las características y limitaciones respecto del ente real que hemos explorado. Para las filosofías idealistas, la imaginación ha jugado un papel central en la constitución de los objetos de la experiencia, bajo el supuesto de que esta facultad puede poner a sus objetos unos entre los otros, pero si lo imaginado es *individuo*, sea representación, imagen o ente (meramente imaginado), por lo tanto sujeto a *intuición*, a lo más puede tener la forma del escorzo, no la de los entes reales. De esto resulta que a partir de la imaginación no sería posible constituir un mundo de entes como los que muestra la experiencia. Por otra parte, si el imaginar no puede otorgar la forma o relación de estar unos entre los otros a sus productos, no solo se sigue que no podría constituir entes reales en la forma de objetos para un *yo*, los cuales estén unos entre los otros, sino también —y precisamente por esa razón— que el imaginar ni siquiera podría construir *individuos* que pudieran ser *intuidos*, ya que la única intuición posible para los animales, el hombre y otros posibles sentientes (o percipientes) es aquella en la cual los entes intuidos están unos entre los otros en lo simultáneo y respecto de lo sucesivo, no hay indicios de otra clase de intuición.

Esta primera aproximación al problema de la naturaleza de lo imaginado y el imaginar no ha sido definitiva sino provisoria y ha tenido que ser así porque imaginar no consiste en producir *particulares*, sean imágenes, representaciones o entes imaginarios. Lo que he llamado escorzos no son representaciones o imágenes, ni entes. A continuación argüiré que no hay en el hombre ni puede haber, como tampoco en otros animales ni en general en entes dotados de sensibilidad o comprensión perceptiva de lo que sientan, un poder para producir individuos y que lo que se ha llamado imaginar no consiste en producir individuos de los cuales se vaya a tener conciencia. Esto quiere decir que lo imaginado no solo no tiene la forma del ente real sino tampoco la del escorzo y que lo imaginado no es ente, ni real, ni imaginario. Por otro lado, no puede ser representación y al imaginar no se producen imágenes. En consecuencia, imaginar no consiste en producir individuos ni en tener conciencia inmediata de individuos. La naturaleza de aquello hacia lo cual se dirige inmediatamente la conciencia cuando decimos que imaginamos es otra, tal vez afín al pensamiento, pero no a la intuición de individuos.

### § 8. Lo producido al imaginar no son individuos

Lo que se ha llamado *imaginar*, tal como ha sido concebido, no produce nada que sea ente, solo la apariencia de tener conciencia de entes particulares, la apariencia de que hay un ente con determinadas características cuando no hay nada y no solo de que aquello de lo cual se tiene conciencia al imaginarlo, existiendo, no es como aparenta ser. No existen como productos de la imaginación entes individuales ni escorzos de estos de los cuales se tenga conciencia, solo la ilusión de percibir entes individuales. Tampoco imágenes o representaciones de alguna clase. Lo imaginado —tanto en el sentido restringido de algo opuesto a lo real como en el general, referido a toda producción de una conciencia no receptiva de individuos, sean estos irreales o empíricamente reales— no es imagen (en el sentido tradicional del término) ni representación particular. No es, pues, un individuo que sea intuido, cualquiera que fuere su naturaleza, pues el imaginar no produce individuos, los cuales solo pueden ser percibidos. Al imaginar, el concienciar no está dirigido a entes individuales, bien sean escorzos, representaciones o imágenes de entes (todos los cuales también habrían de ser entes), o entes de los cuales se tenga conciencia directa sin mediación de imágenes o representaciones.

El *imaginar* no produce imágenes ni representaciones, p. ej., no produce algo como lo que los empiristas llamaban ideas, sean para un alma, una conciencia o una subjetividad. Lo imaginado no puede consistir en ninguna forma de representación, pues los entes dotados de facultad de tener conciencia —el hombre y los demás animales— no son almas, conciencias, sujetos o mentes, bien sea, aisladas, bien sea, de alguna manera aparejadas a un cuerpo, por lo cual tampoco acogen o sostienen en sí entidades como imágenes y representaciones, o escorzos, ni tienen conciencia de las mismas. Estos seres conscientes son otra cosa, a saber, entes individuales animados, que están o existen por sí mismos, *auto-estantes*,[117] los cuales pueden concienciar[118]. En cuanto tales, tanto ellos como su facultad de concienciar —que es poder y actividad de un ente, *no* entidad, ni siquiera una que se reduzca a su actividad, pues esta presupone al ente auto-estante que actúa— no son continentes, encierros o inmanencias, ni hay en ellos continentes en donde almacenar; es, pues, imposible que sirvan como ámbitos donde se guarden o alojen imágenes o representaciones. No son encierros de

---

[117] Al llamarlos *auto-estantes* quiero poner énfasis en su naturaleza, a saber: son lo que está, en el sentido de lo que existe por sí mismo, y evitar que se confundan con algo que no son, a saber, *substancias* o *subyacentes* de otros entes. Son lo que propiamente es ente.

[118] Se trata de entes que están entre los demás entes que perciben, pero no son meros cuerpos como los entiende el pensamiento mecanicista y tampoco consisten en una unión de un cuerpo con un alma, una conciencia o una mente.

acuerdo con una analogía geométrica ni como algo sitiado por representaciones, tampoco según la idea de que, sin pensarlos de manera explícita como encerrados por representaciones, de todos modos su única relación inmediata con aquello de lo cual tienen conciencia sea precisamente la de concienciarlo, más no coexistir con ello. Los entes entre los demás entes que son los animales y el hombre como uno más de ellos, y asimismo deberán estarlo otros sentientes o percipientes que pudiera haber, están inmediatamente dirigidos a aquello de lo cual tienen conciencia y no mediatamente a través de representaciones, tanto cuando sienten o perciben como cuando imaginan o piensan.[119] Añádase que en el animal sentiente —racional o irracional—, que, siendo un ente auto-estante, no es un mero cuerpo en el sentido puramente mecanicista, la existencia de procesos neurofisiológicos concomitantes con las actividades de su concienciar (entre ellas la percepción, la memoria, el recuerdo y la imaginación), necesarios además para la posibilidad y actividad de este, hace de hecho posible que tenga conciencia cuando acaecen dichos procesos sin necesidad de imágenes o representaciones de lo concienciado, si bien las actividades del concienciar no se reducen a esos procesos[120]. No siendo necesarias para que los seres dotados de facultad de

[119] No es razonable pensar que estos entes están inmediatamente dirigidos a los entes sentidos y percibidos, pero en los demás casos solo a representaciones, porque la constitución del *estar-dirigido-a* propio del concienciar debe ser una y la misma, de conformidad con la constitución básica del ente concienciante, mientras que la diferencia entre lo real en sí y las representaciones obligaría a diferentes constituciones. La constitución fundamental del ente determina a aquella de su concienciar. La de un ente que existe entre los entes a los que percibe le hace posible estar-dirigido-a entes reales en sí mismos que existen unos entre los otros al sentir y percibir, sin necesidad de representaciones, las cuales no forman parte del concienciar de este ente. La constitución de una conciencia determina que el concienciante va a estar-dirigido-a representaciones. Ambas constituciones se contradicen y excluyen mutuamente. En consecuencia, o bien, el ente concienciante es una cosa, o bien, es la otra; no puede ser ambas cosas a la vez. Si en el concienciar sensible y perceptivo no hay conciencia inmediata de representaciones de ninguna clase, sino conciencia directa de los entes percibidos y sentidos, y este concienciar condiciona las formas del imaginar y de su objeto, así como a las correspondientes facultades, no se justifica suponer que el concienciar imaginativo esté dirigido a imágenes o representaciones. Como la percepción no opera con representaciones, tampoco habría de hacerlo el imaginar; pero si el imaginar lo hace, también debería hacerlo el percibir y todo el concienciar. De lo contrario, al sentir y percibir el concienciante no tendría que ser, ni sería, una conciencia —o una mente—, o tener tal cosa, pero sí tendría que ser una conciencia o tenerla para poder imaginar o pensar. Si la conciencia imaginativa opera con representaciones, el ente concienciante debe ser o tener una conciencia. Una cosa va con la otra. Si la conciencia perceptiva no requiere representaciones, el ente concienciante no puede ser ni tener una conciencia o una mente como entidad diferenciada. No es razonable pensar que un ente que no es ni posee una conciencia o una mente pueda tener representaciones de alguna clase.

[120] Lo cual de paso revela una posible doble relación de condicionamiento entre actividades del concienciar y procesos neurofisiológicos, ambos pertenecientes al viviente auto-estante

concienciar tengan conciencia ni pudiendo los mismos sustentar su existencia, no hay necesidad de postular tal cosa como representaciones. Por otro lado, la relación de quien imagina con lo que imagina tampoco puede ser la de estar dirigido a imágenes, ideas, o escorzos de entes individuales que, siendo sólo para el primero más no acaeciendo en la interioridad de una conciencia, existan, siendo irreales, fuera de esta, en un como lugar o parcela de mundo imaginado al cual está abierto el concienciante, pues esto sería absurdo.

Retener lo que se ha percibido no involucra ideas al modo empirista, imágenes ni otro tipo de representaciones particulares. Memorizar o retener no consiste en guardar entidades de esta clase, pues no siendo el hombre y los animales conciencias, no pueden acoger ideas, imágenes ni representaciones, de manera que no es posible traer una imagen almacenada de lo que se ha percibido y, por otro lado, tampoco es posible producir una imagen de lo que se ha percibido. Por esta razón, el proceso mediante el cual los vivientes dotados de facultad de concienciar recuerdan no opera con representaciones. En efecto, al recordar no se trae desde la memoria imágenes de lo recordado ni el recuerdo las produce. Por mucho que se intente, jamás se llega a tener conciencia de imágenes o representaciones de lo recordado, sea de entes auto-estantes o las cualidades sensibles de los mismos. El recuerdo no se produce mediante la conciencia de representaciones de lo recordado.

Es posible narrar y por lo tanto acordarse de cómo era un objeto, un conjunto de objetos o una situación vivida sin necesidad de tener conciencia de imágenes. La comunicación del recuerdo no opera mediante la descripción de imágenes, ya que uno se acuerda de lo antes percibido sin traer de la memoria o producir representaciones particulares de ello que luego sean descritas. Por otra parte, verbalizar lo así recuperado no sería posible sin la intervención del pensamiento discursivo, usando el lenguaje, pero el propio recuerdo de entes individuales no es algo llevado a cabo por la facultad discursiva del pensar, pues recordar no es lo mismo que narrar lo que es recordado; de ser así, los animales no podrían recordar. Ahora bien, dado que el recuerdo de particulares no se plasma en la conciencia de imágenes o representaciones de individuos, conjuntos de individuos y situaciones, la facultad de recordar individuos concretos no consiste en producir imágenes o representaciones particulares de lo memorizado. El hombre tiene la capacidad de memorizar y recordar objetos particulares y grupos de objetos sin producir representaciones de los mismos y por lo tanto sin tener conciencia de imágenes singulares de dichos objetos; el proceso debe ser

---

(por lo cual es posible que se condicionen recíprocamente) y no unos al cuerpo y otras a algo así como una mente.

análogo, si bien disminuido, modificado privativamente, en los animales que tienen memoria y recuerdo. Con base en esto, el hombre tiene además la posibilidad de verbalizar aquello de lo que se acuerda, describir a los entes recordados con mayor o menor precisión, contar como eran y como no eran (p. ej., corrigiendo a otro testigo), lo cual vuelve a la memoria y el recuerdo más potentes. Pero las facultades de memorizar y de recuperar no operan mediante representaciones ni las necesitan; retener en la memoria y producir un recuerdo no es algo mediado por imágenes o representaciones particulares de lo memorizado y luego recordado. Al hacerlo tampoco hay elaboración ni conciencia alguna de escorzos de los entes recordados, no se producen individuos de esta clase. Tenemos, entonces, que cuando se recuerda entes particulares, situaciones y eventos en los que estos intervinieron no hay conciencia de individuos, sean ideas, imágenes o representaciones, escorzos de los entes percibidos u otra clase de particulares. Ningún examen mediante reflexión de lo concienciado al recordar va a encontrar individuos.

El recuerdo de particulares no se asienta en una conciencia de representaciones singulares, imágenes, escorzos de entes o alguna otra clase de individuos, por lo tanto se basa en una conciencia no intuitiva. Por otro lado, el fundamento de dicha conciencia no es discursivo, ya que esta no se sustenta en conceptos y proposiciones, ni está dirigida a estos. Al examinar la actividad de recordar y aquello hacia lo cual el concienciante se dirige durante la misma, se encuentra que, por un lado, el recordar se debe apoyar en algo que no es individuo, imagen o representación singular y que, por otro lado, la fuente de la actividad de recordar no pertenece al pensar discursivo mediante palabras, conceptos y significaciones, aunque este puede referirse a aquello evocado para comprender el recuerdo y desplegarlo; recordamos antes de narrarlo o expresarlo con palabras. La memoria y el recuerdo no son facultades cuyo fundamento consista en formas del concienciar en las cuales aquello de lo cual se tenga conciencia sean individuos concretos, ni facultades en las cuales dicho fundamento consista en tener conciencia de pensamientos *articulados conceptualmente* —bien sea, expresiones del ser de los entes recordados, bien sea, reproducciones de pensamientos anteriores—. Memorizar y recordar se aplican tanto a entes individuales percibidos en el pasado como a pensamientos anteriores. Las dos formas de esta actividad, la memoria y el recuerdo de individuos o de pensamientos (con o sin base en universales), deben tener la misma raíz: Un poder de *retener* y otro de *recordar* lo retenido, que puede dar lugar a la memoria y el recuerdo, por un lado, de individuos, esto es, entes particulares, en un sentido que voy a tratar más adelante, y, por el otro, de pensamientos —articulados o no mediante *loques*—. En cada caso, en la raíz se trata del mismo poder, como modo de producir, que puede dirigirse a la *memoria* o el *recuerdo*, ora de unos, ora de

los otros. No es razonable postular dos facultades radicalmente diferentes según el objeto, sea este individuo o pensamiento, sino una que se aplica a ambos objetos posibles del concienciar, particulares y composiciones de particulares o pensamientos de conceptos y significaciones y composiciones de pensamientos, acerca del ámbito del ente o del ser, porque lo propio de este poder reside en *retener* o *memorizar*, no en la naturaleza de lo memorizado. Está claro que memorizar y recordar, en tanto facultades de concienciar, no operan con ideas, concebidas, bien sea, al modo tradicional, bien sea, a la manera empirista, ni con imágenes de individuos. Ahora bien, su raíz originaria, de la cual surgen tanto la memoria como los recuerdos de escorzos de entes o grupos de entes, o pensamientos articulados sencillos o complejos, tampoco opera con base en la conciencia expresa de todas las palabras, términos, conceptos, significaciones, desplegados en oraciones, explicaciones o descripciones de lo recordado. El recuerdo de algo perteneciente al pensamiento o a la intuición precede a su articulación y expresión discursiva. Aquello hacia lo cual está dirigido inicial y originariamente el concienciar en los procesos de recordar está presente, pero no desplegado o explayado para dicho concienciar y la expresa comprensión del mismo. El hombre puede desarrollar, decir a sí mismo y explicar a otros lo que pertenece a sus recuerdos mediante el pensamiento discursivo, pero este proceso es posterior a la actividad originaria de recordar, cuya base no es discursiva, aunque sea potenciada gracias al pensar discursivo. Lo retenido mismo fue formado al memorizar, guardando una relación inversa —un como recoger, plegar y enrollar, aunque no todo, pues una parte se pierde en el recoger y luego en el recordar— con aquello perteneciente a los entes percibidos o a los pensamientos recordados (en general solo con una parte de lo originalmente concienciado). Si bien los pensamientos, tanto nuevos como recordados, pueden ser articulados discursivamente, en su modo más elemental, pensar no requiere la conciencia de palabras, conceptos, oraciones, razonamientos, etc. Hay una base fundante del pensar, una fuente de la cual surge, la cual no opera inmediatamente con conceptos, palabras, proposiciones y oraciones, ni discursos en general; tampoco con imágenes o representaciones particulares. En el hombre y los animales más inteligentes —con probabilidad en chimpancés y gorilas— hay una facultad originaria del pensamiento no discursiva. Recientes investigaciones revelan o al menos indican que son posibles formas de pensamiento en el reino animal. Se sabe, por ejemplo, que los chimpancés tienen modos de pensamiento rudimentario no llevado a conceptos. Lo mismo existe en los niños antes de que se apropien de conceptos y luego del lenguaje. Hay evidencia o indicios de esta actividad en nuestros ancestros homínidos. Y la encontramos en nosotros mismos, vgr., cuando resolvemos un problema, en un fondo desde el cual surge la inspiración que luego desplegamos y desarrollamos mediante el lenguaje; una aprehensión difusa, no

distinta, todavía indiferenciada e inarticulada, que precede a los pensamientos articulados mediante el lenguaje. Este fondo del pensar, dirigido a como pre-pensamientos que no están desplegados lingüísticamente pero son condición de los pensamientos desarrollados en conceptos, proposiciones y discursos diversos, es o debe ser una forma muy básica, sino la más básica, de pensamiento. La articulación del pensamiento de un animal racional mediante, por ejemplo, palabras, ha de montarse sobre esta base.

Ya vimos que, en el sentido más amplio, la imaginación ha sido entendida como una facultad productora de individuos concretos, irreales o reales[121]; en sentido restringido se ha pensado que solo produce individuos irreales. Ahora bien, así como en la re-producción de lo recordado esta facultad no construye representaciones o imágenes de entes singulares, sean entes auto-estantes o cualidades y atributos de entes, tampoco lo hace en la imaginación de entes irreales. Y por las mismas razones: Siendo los animales, incluido el hombre, entes individuales auto-estantes reales sometidos a la forma de estar entre los demás entes ocupando un lugar, subordinados al tiempo, y no interioridades, inmanencias o encierros (mentes, subjetividades, conciencias, almas, etc.), para ellos no existen cosas tales como representaciones, ideas o imágenes sensibles. Añádase que en tanto entes auto-estantes corpóreos —pero no substancias— vivientes, no son adecuados como recipientes de estas entidades. Por otra parte, los procesos neurofisiológicos corporales que acompañan al concienciar y lo condicionan no dan base a que haya otra entidad acoplada sobre los mismos, p. ej., una mente, la cual tenga conciencia de representaciones y en general de algo que solo sea para ella misma, más bien hablan en contra de este supuesto. En consecuencia, no solo al percibir y recordar, sino también al imaginar, la facultad de concienciar no debe estar dirigida a representaciones o imágenes, sino inmediatamente dirigida a lo concienciado. Es, por otro lado, muy improbable que un ser dotado de conciencia esté dirigido inmediatamente a entes en la percepción y a imágenes o representaciones al recordar e imaginar. Por cierto, tampoco es factible que, no habiendo conciencia de imágenes, sí haya conciencia del objeto, pero en la inmanencia, en una suerte de trascendencia en la inmanencia, como piensa Husserl.[122] No siendo los seres conscientes inmanencias esto no es posible. Como consecuencia, así como el percibir está directa e inmediatamente dirigido a lo percibido, el imaginar tendría que estar dirigido inmediata y directamente a lo imaginado, que no podría ser imagen o representación, sino el propio ente o

[121] En el segundo caso, jugaría un papel crucial en la constitución de objetos por una subjetividad trascendental.
[122] Añádase la imposibilidad de las filosofías de la síntesis de representaciones o apariciones en la inmanencia como explicación de la producción de la conciencia de objetos (ver capítulo anterior).

entes particulares imaginados. No hay, pues, conciencia de imágenes o representaciones en el imaginar, el cual, por lo tanto, debe operar de otra manera.

Entonces, los particulares hacia los cuales estaría dirigido el imaginar habrían de ser entes, no representaciones de entes, sino los propios entes imaginados, que no pueden ser reales. Además, hay que tener presente que esos individuos tienen la forma de escorzos de ente y que como tales no son escorzos de atributos o cualidades de entes, sino de entes auto-estantes. Está claro que lo producido por el imaginar no es ente real. Aunque se podría intentar argüir que los entes construidos por síntesis constitutivas de la imaginación no son trascendentalmente reales pero sí empíricamente reales, aquello no es posible. El carácter radical de estar unos entre los otros de los entes reales que se revela en la experiencia no puede provenir de la imaginación productiva, sea al servicio de imaginar algo irreal o construir hipotéticos objetos para un sujeto. Como se ha visto, lo imaginado, en tanto escorzo, es algo plano y superficial que carece de la profundidad de los entes reales y el imaginar no puede poner todo lo que pertenece al ente real, sino solo como vistas parciales que no son entes reales. La facultad productora de la imaginación no tiene la capacidad para intervenir efectivamente en la constitución de entes trascendentalmente reales ni empíricamente reales. Más bien, estos entes tienen que ser percibidos para que se tenga conciencia de ellos. Por lo tanto, los escorzos de entes producidos por el imaginar no podrían ser entes reales, bajo ninguna concepción de lo real.

Tampoco pueden ser entes nada más que imaginados. Lo imaginado, entendido como aquello producido de lo cual se tiene conciencia al imaginar en sueños, alucinaciones o fantasías, no es ente —sin más—, ni está constituido por entes. Como lo imaginado tiene de acuerdo con el punto de vista tradicional la forma de lo percibido debería presentarse con la forma del estar unos entre los otros de los entes constitutivos de cada escena imaginada, solo así podría ser intuido por quien imagina. Supóngase que lo imaginado, no siendo representación en la interioridad de una conciencia, tiene algún tipo de existencia como ente. Esto conduce a varios absurdos: ¿Qué entidad tendrían los entes imaginados? ¿Qué tipo de existencia podrían tener esos entes y pequeños mundos producidos por el imaginar, ya que habrían de poseer una existencia afín a lo percibido? ¿A qué ámbito del ente pertenecerían, si el ser que tiene conciencia de ellos, el cual es un auto-estante situado entre los demás entes reales, por un lado está dirigido inmediatamente a ellos sin estar entre ellos, y por el otro, los mismos no habitan en la inmanencia o interioridad de una conciencia como representaciones suyas? Decir que son entes, que tendrían que estar acabados como tales —de lo contrario no podrían ser entes, pues ser ente no es cuestión de grados o analogía—, pero no son entes reales, es problemático, como veremos más abajo. Por otro lado, habría

una multiplicidad de pequeños mundos y entes imaginados, que no son representados para nadie y sin embargo una pluralidad de seres tendría conciencia de mundos de esa clase, cada ser consciente y sólo este teniendo en cada caso acceso a lo que imagina, pero no a lo que imaginan otros. ¿Cómo entender su existencia? La misma es improbable. ¿Cómo explicar que tengan acceso a ellos? Tampoco es cosa razonable que un mismo concienciante pueda estar dirigido, si bien no a la vez, a una pluralidad de pequeños mundos o escenificaciones finitos. Por otro lado: ¿Dónde estarían los diferentes pequeños mundos imaginados cada vez por cada individuo que imagina, por ejemplo, en los sueños, alucinaciones o fantasías? Este problema se complica al tomar en cuenta a todos los individuos que imaginan. Ni esos mundos ni los entes imaginados que los componen pueden estar con lo real entre los entes reales. Es absurdo suponer que haya mundos más amplios en los cuales estén (o un solo mundo en el cual todos sean), u otra variante de estas elucubraciones. ¿Qué naturaleza tendrían esos mundos que los abarcan y condicionan? No hay lugar o ámbito razonable para tales mundos imaginados. ¿Cómo podrían existir los mismos? En realidad no hay lugar posible para lo imaginado, ni para las parcelas de mundo imaginado, ni dentro de las mismas, pues lo imaginado está aislado de lo real y del resto de lo imaginado. En ausencia de lugar, entendido como algo que pueda ser intuido, no meramente pensado, resulta que lo imaginado es mera ilusión. Otra dificultad insuperable consiste en que el hombre —u otro animal o cualquier otro sentiente o percipiente posible— que imagine, siendo un ente auto-estante entre otros entes, tendría conciencia inmediata (intuición) de entes entre los cuales no está y de parcelas de mundo imaginado donde no está. ¿Cómo podría hacerlo? Esto no es factible, ya que la conciencia de los mismos no puede ser mediada por imposibles representaciones, pues los entes que tienen facultad de tener conciencia no son por ello conciencias ni alguna otra suerte de entidades que estén dirigidas inmediatamente a representaciones y estén encerradas por estas. Entidades entre las cuales no hay comunicación ni coexistencia alguna, que están en mundos separados e inconexos, uno real, el otro imaginado, no pueden estar inmediatamente relacionadas a través de la imaginación u otra manera de que una tenga conciencia de la otra. Un auto-estante entre otros entes auto-estantes no puede tener conciencia de entes entre los cuales no está. ¿Cómo podría hacerlo? Habiendo negado la inmanencia y la existencia de imágenes y en general de representaciones (sean sensaciones, ideas de atributos simples, los llamados *qualia*, etc.) no parece haber explicación posible de cómo lo imaginado, vgr. en los sueños, pueda ser intuido. Todavía menos una explicación de cómo —de nuevo, teniendo que descartar que sea construido como representación para una conciencia, sujeto o mente— pueda ser construido por un auto-estante animado finito, el cual no está allí donde está lo construido y ninguna eficiencia puede tener

donde no está, sobre entes entre los cuales no está y sobre los cuales no puede ejercer acción. El hombre no estaría entre ellos y sin embargo estaría dirigido a estos ámbitos de entes entre entes, lo cual no es razonable. Ese mundo sería además constituido como imaginado, no en la interioridad de la conciencia, sino como algo exterior y ajeno. A pesar de que tiene que ser constituido como entes auto-estantes entre otros entes auto-estantes que no son representaciones en la interioridad de una conciencia etc., es solo para el concienciante. ¿Cómo entender que el concienciante al imaginar construya algo fuera de sí, en un mundo otro en el cual no debería tener agencia, donde no está? ¿Tienen las meras fuerzas de la facultad de imaginar la capacidad de hacerlo? Eso es implausible. ¿Cómo van a actuar en un ámbito donde no están? Así pues, el que imagina no puede tener esa clase de eficiencia mediante una acción de naturaleza física, ni espiritual mediante la actividad de fuerzas de su concienciar fuera de sí mismo. Resulta imposible explicar cómo uno podría producir imaginaciones de esta manera. Es también implausible que lo imaginado, estando fuera del que imagina y no pudiendo ser producto de su agencia, sin embargo sea solo para este.[123]

He argüido que lo imaginado no tiene la misma forma de lo percibido sino que a lo más tendría forma de escorzo. Sin embargo, estos escorzos no serían entes, porque la entidad del ente sensible se funda en la compleción del mismo, con el volumen y la profundidad que lo caracteriza (frente al carácter de mera cara dada al sentir y/o percibir que tendrían los escorzos) y su correlato, a saber, el verdadero estar unos entre los otros de los entes. La compleción, de manera que en este se halle todo aquello que le pertenece,[124] es una característica indispensable y está contenida en *ser ente*. Aunque en la percepción inmediata del mismo por cualquier sentiente-percipiente no es advertida la totalidad de lo que pertenece al ente y constituye su profundidad, este es abarcado, en el sentido de que está ahí todo él y así se muestra al percipiente. Si algo se redujera a solo un escorzo o aspecto, una cara (digamos la aparición de la cara del ente, o de una cualidad sensible, frente a la cual está el percipiente) expresamente concienciada, de manera que lo abarcado fuese sólo esa cara o cualidad, esto es, que se

[123] Tanto la posibilidad de actuar donde no está como la de poner la existencia de entes que antes no existían, en sí mismas enormemente improbables, si no imposibles, no deben atribuirse a seres finitos.
[124] Incluyendo a la cara percibida —aquello a lo cual tienen acceso los sentidos— más los lados ocultos, el interior del mismo, todo ello según las diferentes posiciones que tiene y puede tener vis a vis los demás entes, en particular los percipientes, y, como consecuencia de lo anterior, las diferentes posibles percepciones de los mismos desde diferentes perspectivas posibles, etc., las cuales son posibles en el mismo momento en que el ente es percibido, aunque no sean actuales, mientras que en la percepción de escorzos todo lo que pertenece a su posible percepción en ese momento está dado en acto y se reduce a la cara percibida, otras percepciones no son posibles en ese momento, sino en otros momentos.

restringiera a la percepción expresa de ello, no podría ser ente. Si aquello de lo que se pretende que lo sea se acaba en la cara inmediatamente concienciada, entonces no es ente. He insistido en que la totalidad de lo que pertenece al ente como tal no puede ser percibida inmediatamente por percipientes limitados, finitos y débiles en cuanto al poder de su percibir, pero los entes son abarcados y por lo tanto percibidos de a una por ellos. Esta es la única manera en que tales percipientes pueden darse cuenta de los entes, condicionada por sus limitaciones. Se trata de condiciones de la intuición de entes por parte de sentientes y percipientes, resultantes del estar unos entre los otros de estos y de su profundidad. Ahora bien, ya que carecen de la compleción propia del ente y de la forma estar-unos-entre-otros, los escorzos no son entes. No son entes auto-estantes ni son meras cualidades o atributos sensibles y no podrían serlo sin el propio ente auto-estante que les de estancia. Por otro lado, tampoco pueden ser meras apariciones superficiales de auto-estantes o reuniones de estos sin que estén dados los entes auto-estantes de los cuales son apariciones —en contra de las diferentes teorizaciones acerca de síntesis constitutivas de los objetos—. Si solo hay escorzos, no puede haber ente auto-estante. Se podría argüir que los escorzos son como las fotografías, en las cuales las figuras aparecen unas entre las otras, aunque superficialmente, sin profundidad, pero unas entre las otras de esa manera, aunque los entes fotografiados no estén dados ni estén unos entre los otros en la fotografía. No obstante, me parece que esta analogía y el pensamiento que a partir de la misma he asomado no son correctos. La fotografía y las figuras sobre su superficie son entes, con compleción y profundidad, los cuales están unos entre los otros. Por esta razón podemos verlos unos al lado de los otros. Pero siendo entes acabados, no vemos todo lo que pertenece a ellos (p. ej., sus partes de atrás, el interior de esos volúmenes de pigmento, ocultos por la cara al frente, tampoco vemos la cartulina tapada por esas figuras). Si, cerrando los ojos, tratamos de imaginar los escorzos de las mismas y tener intuición de los mismos no podemos hacerlo (por otro lado, las figuras meramente geométricas, que podrían estar unas al lado de las otras, careciendo de otra compleción, pues se reducen a su definición, no son entes y tampoco pueden ser imaginadas, son producciones del pensar, pero no algo de lo cual pueda haber intuición). Al imaginar no hay una lámina, ente real, sobre el cual están las capas de coloración que constituyen las figuras, también entes reales, de manera que, por su carácter de estar sobre la superficie de la lámina, parecen solo estar unas entre las otras superficialmente, sin estar adelante o atrás (aunque la lámina misma está detrás y por ello no es vista). La lámina hace posible este estar unos entre otros de esa particular manera. Si solo hubiera verdaderos escorzos, por lo tanto superficiales, estos no serían entes, porque ser ente sensible requiere verdadero *estar-entre-los-demás-entes* y *compleción*, y no podrían estar unos entre los otros, ni siguiera de modo

superficial, pues la única manera de estar unos entre los otros de entes es la de los entes completos, acabados como tales. Y aunque las caras que los entes dan a los percipientes solo aparecen estando unas al lado de las otras, no atrás, adentro, etc., ello se debe a la posición relativa del percipiente respecto de lo percibido, pues este está delante de esas caras y, en un sentido fundamental, depende de que los entes estén completos y estén unos entre los otros. De esa compleción resulta que no pueden estar unos entre los otros solo al modo de estar unos al lado de los otros, de manera que pudieran los entes acabados, con todo lo que pertenece a su posible percepción, ser percibidos inmediatamente por el percipiente situado delante de ellos, sino que el percipiente por necesidad tiene que abarcarlos sin poder tener conciencia inmediata de todo lo que les pertenece. El percipiente puede percibir las caras que le dan los entes unas al lado de las otras porque esos entes están fundamentalmente unos entre los otros, no solo unos al lado de los otros. Estar unos entre los otros no puede reducirse a estar unos al lado de los otros, sino que es condición de lo segundo. Sin estar unos entre los otros no es posible que sus caras puedan ser percibidas como estando unas al lado de las otras. No es posible, así pues, que entes estén solo unos al lado de los otros sin estar en verdad unos entre los otros. De manera que no podría haber lugares en lo imaginado (p. ej., una escena en una pequeña parcela de mundo imaginado), ni lo imaginado estar en algún lugar (es decir, la escena, digamos un sueño). Ni dentro de lo imaginado hay lugares, ni lo imaginado tiene lugar, pero si ha de existir como individuo y se ha de tener intuición de esto, tendría que tener lugar. Como individuo, lo imaginado es apariencia, no solo de algo que se muestra como no es, sino apariencia de que hay ente cuando no lo hay. Siendo solo superficiales, los escorzos imaginados no podrían ni siquiera existir. En verdad no imaginamos tales escorzos, son ilusorios, deberían presentarse como entes si verdaderamente los imagináramos, pero ellos no son posibles como tales —y ya vimos que no son posibles como representaciones—, por lo tanto no los producimos y no hay entes imaginarios. El escorzo es una ficción, el concepto de algo que no existe, el cual proviene de la hipóstasis de lo que se advierte en la percepción de entes reales, pero eso no es ente, solo el ente percibido en escorzo lo es.

Todo ente es auto-estante, no hay tal cosa como un ente sosteniendo la existencia de otro. Ningún ente, finito o infinito, puede producir entes donde antes no había ente.[125] No podría hacerlo por composición de lo que, no siendo ente, requiere del ente auto-estante para ser, por lo que tendría que poner a los entes como tales, lo cual no es algo que pueda admitirse, pues carece de sustento racional. El ente auto-estante lo es por sí mismo, sea simple o compuesto de entes auto-estantes. No es posible para las fuerzas del concienciar de hombres, otros

[125] Es posible componer entes auto-estantes ya dados, pero no producir entes.

animales, u otras clases de percipientes que haber pudiera construir entes auto-estantes sensibles, no solo reales sino tampoco imaginados, puesto que dichos poderes serían incapaces de darles la propia entidad requerida. Con certeza no podrían ponerlos como entes acabados en cuanto tales, lo cual ya he discutido, pero, como hemos visto, tampoco es posible que los escorzos sean entes. Los escorzos no pueden tener entidad, carácter de ente, porque ello requiere la compleción del ente y su existencia entre los demás entes. Esta es la única entidad que conocemos. No es posible saber si hay otras clases de ente que no sean sujeto de intuición sensible. Por otro lado, no es razonable pensar que *ente* pueda ser algo común a los entes reales y a los escorzos. ¿Cuál sería ese fundamento de entidad común a ambos? No podemos buscarlo a partir de algo cuya entidad es problemática como lo imaginado, no es legítimo asumir sin más la entidad de lo imaginado, que se ha mostrado incierta. El ente real, tal como lo conocemos a partir de la experiencia, el único del cual sabemos que lo es, es el paradigma del ente y el punto de partida de la indagación acerca de lo que este sea. Tal ente es auto-estante y este carácter de auto-estante no pueden tenerlo los escorzos ya que, de serlo, ellos recibirían su entidad del ente que los imagina. Mas los escorzos no pueden tener entidad, pues tal carácter no puede ser algo dado por otro ente, sino algo que pertenece al ente por sí mismo, por lo que tendría que pertenecerles por sí mismos, con lo cual no serían imaginados, sino independientes del imaginante, aun siendo solo para este, dando lugar a las incoherencias antes expuestas. Junto con ser auto-estantes, los entes de los cuales tenemos conocimiento inmediato son entes acabados —abarcados de a una, pero sin que se revele inmediatamente todo lo que pertenece a su posible percepción, no se agotan en las posibles percepciones de ellos— y existen unos entre los otros. Tal es la forma de su existencia, condición de que sean entes. No podría haber otra manera de existir, se pudiera decir disminuida, para los entes imaginados como escorzos, pues la existencia es una y la misma, no puede haber dos modos de existencia y no es posible concebir otra forma. Existir, para los entes percibidos, solo se da estando unos entre los otros, que no puede darse en un mero estar unos al lado de los otros de cara a quien percibe o imagina, porque en ausencia de estar unos entre los otros, no podrían estar unos al lado de los otros y careciendo de la compleción del ente como tal no serían entes. Los entes imaginados son concebidos por semejanza con los entes percibidos. La entidad que tienen estos es la (única) entidad que podrían que tener los entes imaginados. Pero la misma no es posible sin el verdadero estar-unos-entre-los-otros, además de que no podrían ser producidos como algo que pueda ser intuido. Sin el verdadero estar-unos-entre-los-otros y su compleción como entes, lo que queda no es ente, ni puede ser intuido. Ser ente sensible y poder ser intuido son correlatos. La *compleción* del ente real y su *estar-unos-entre-los-otros* no es solo una manera de existir entre otras, sino la compleción

del mismo como ente, no solo como ente real. Dicha compleción es necesaria para que haya ente y la misma no puede ser otorgada a un ente por otro ente. Mostramos ya que los escorzos de entes imaginados no podrían tener la compleción y profundidad del ente real percibido. Los escorzos expresan lo que se puede reconstruir a partir de lo que se puede recordar de los entes reales y constituyen el límite de lo que el imaginar podría producir si diera lugar a individuos que pudiesen ser intuidos. Tales individuos tendrían esa forma. Pero la misma no es suficiente para ser ente, por lo cual, los escorzos no son entes y no podrían pasar de ser algo concebido por el pensar, más no verdaderamente intuido.

Un ser finito como el hombre no puede a través de sus diferentes actos de imaginar pequeñas parcelas de mundo (p. ej., al fantasear o en sueños) producir entes solo imaginados, pero de todos modos existentes. No puede hacerlo por composición a partir de otros entes, sean estos auto-estantes (¿cómo le serían dados para unirlos mediante la imaginación?) o dependientes de otros para existir, ya que el ente auto-estante es fundamento de esos entes, p. ej., atributos, y no algo compuesto por ellos, por lo cual primero tendría que ponerlo como tal. Sus facultades de tener conciencia no pueden poner entes auto-estantes, tampoco tienen el poder de sintetizar inexistentes sensaciones, atributos o apariciones para constituirlos, como he mostrado con anterioridad, ni tienen el poder de componer entes individuales auto-estantes a partir de partes más pequeñas. Los actos de conciencia de seres finitos no pueden producir entes como tales, reales, imaginarios, acabados o con la mera forma de escorzos. En general, entes no pueden poner entes, es decir, hacerlos existentes, sino que estos tienen que estar acabados, con la compleción y profundidad que los caracteriza, las cuales no puede otorgar un concienciante finito. La compleción del ente y su existencia real van juntas, se pertenecen mutuamente y no pueden ser puestas por las facultades productivas del concienciar. En virtud de dicha compleción es ente y afecta al concienciante, quien lo percibe, lo cual es posible porque el segundo está entre los entes reales, solo así se puede comprender que sea afectado y tenga conciencia de estos. La afección por parte del ente es necesaria y supera los poderes de producción de las facultades de concienciantes finitos, los únicos que podemos reconocer. Ninguno de estos concienciantes puede poner el efecto de dicha afección en ausencia de un ente que lo afecte,[126] por cuanto semejante poder es muy superior al de las fuerzas de sus facultades de tener conciencia. El mencionado efecto hace posible percibir, pero no puede ser producido por el imaginar u otra facultad de tener conciencia.[127] El concienciante no puede auto

[126] Que podría ser él mismo, cuando se siente y percibe a sí mismo.

[127] La afección del mundo, o de parcelas del mismo, por pequeñas que sean, constituidas por una miríada de entes con sus múltiples atributos y cualidades, la riqueza e intensidad

afectarse mediante sus facultades de tener conciencia, de manera que tenga verdadera conciencia de entes o incluso de meras representaciones de entes sin ser afectado por estos. Habiendo negado la posibilidad de representaciones o de un sustrato de las mismas en la interioridad de una mente o una conciencia (las cuales tampoco podría poner como representaciones sin ser afectado por los entes, ni es razonable pensar que podrían simplemente acaecer en la conciencia), hay que negar ahora que pueda poner el antedicho efecto en la producción de un ente imaginado. No le es posible, así pues, producir entes imaginados, ni representaciones o imágenes de estos.

La razón cardinal de ello es que ningún ente puede hacer existentes a entes o sustentar su entidad. Esto es básico. La entidad, ser ente, es inseparable del carácter de ser auto-estante. Todo ente es auto-estante, los entes compuestos a partir de entes auto-estantes son auto-estantes, los entes en los que se divide un ente auto-estante son auto-estantes. Entes auto-estantes, pero nada más que relativamente, como lo serían aquellos constituidos por el concienciar de seres concienciantes, no pueden darse. Solo es posible una forma de entidad, no un ser ente de lo real y otro de lo imaginado. Lo único ente es real y percibido. No es posible que entes finitos produzcan entes en cuanto tales o, puesto de otra manera, que otorguen entidad a entes, así fuesen solo imaginados. Esto vale asimismo para las representaciones e imágenes, pues, existiendo (si lo hicieran) las mismas también serían entes.

Tal como ha sido pensado por la tradición, junto con construir, imaginar tiene que incluir una manera de intuir, si aquello que se construye y de lo cual se tiene conciencia inmediata al imaginar son particulares. Tanto sentir-percibir como imaginar deben estar sometidos a la forma común de intuir, respecto del acto y del objeto del acto. Ahora bien, entre las condiciones necesarias de intuir se cuenta que lo intuido esté entre los entes como uno más, sólo es posible intuir entes auto-estantes que están unos entre los otros y están dados completamente como tales, lo cual tiene dos aspectos: que los entes son así (sean reales en sí mismos o producidos por una subjetividad) y que se tiene conciencia de ellos de esa manera. Lo intuido tiene que ser ente acabado, sometido a la relación estar-unos-entre-otros, de modo que no es posible intuir entes tan solo imaginados, ya que a lo sumo tendrían el carácter de escorzos, que no satisface las condiciones de su aparición. Esto ya había sido puesto de relieve. Otra condición de intuir que recién vengo de destacar es que quien intuye debe ser afectado por el ente intuido,

---

de una afección tan compleja (por ejemplo, un bosque, o en un día soleado el jardín de una casa, la intensidad de la luz y los colores, los sonidos y olores, el calor de un objeto caliente por el sol, que hasta quema, la complejidad, la cantidad de estímulos de las diferentes cosas percibidas, o cualquier otra instancia) no puede ser producida por el auto afectarse.

de manera que este se revele al percibir y/o sentir. Tal afección solo puede originarse en entes actuando sobre entes, no en facultades del concienciar, de manera que no puede ser auto infligida mediante la facultad de imaginar, sino por entes que están unos entre los otros y afectan al ente que intuye en tanto ente auto-estante entre otros entes, sea hombre o cualquier otro animal; lo que a su vez requiere recibir al ente que afecta o darle acogida, por lo tanto exige la presencia inmediata del mismo, es decir la coexistencia de afectante y afectado; mientras que lo imaginado, en tanto no coexiste con el hombre, el animal u otras clases de sentientes/percipientes —en cualquier caso entes entre los demás entes—, no puede afectarlo. De todo esto se sigue que no se puede intuir entes imaginados, pues es condición de lo intuido ser ente acabado, completo, que afecta a quien intuye, todo lo cual se implica mutuamente con un verdadero estar unos entre los otros, al contrario de lo que, siendo solo concebido, no contiene sino la apariencia de estar unos entre otros, pero no puede mostrarse como individuo. La única manera de intuir es sentir o percibir. Las condiciones de tener conciencia de particulares determinan que para ello tiene que haber percepción, por lo que, careciendo de percepción asociada al mismo, el imaginar, tal como es tradicionalmente pensado, no puede construir entes que sean intuibles, como tampoco representaciones. No puede producir individuos y por lo tanto no hay individuos —imaginados en el sentido tradicional— dados a la intuición. No hay facultad que produzca individuos, bien sean imágenes u otro tipo de representación de particulares, bien sea directamente entes particulares.

Apartando el impedimento fundamental, a saber, que dar existencia a entes no es un acto que sea posible para un ente finito —sería como crearlos—, quisiera poner de relieve ahora que la entidad que puedan tener los *productos* de las facultades de tener conciencia (humanas o las de otros seres finitos) es nula. Facultades como estas solo pueden construir pensamientos, difusos y pre-verbales, o discursivos, pueden elaborar interpretaciones del ser de los entes para comprenderlos, pero no pueden construir entes ni representaciones de entes particulares (las cuales igualmente son entes). De manera que el único tipo de ente que hay (disponible para ser intuido) es el ente real —y por sí mismo—, que es auto-estante, y solo el ente real es ente. Los escorzos, más bien algo concebido e hipostasiado, en vez de individuos representados, no son entes. Tanto al hombre como a cualquier otro concienciante finito les es imposible poner entes, lo *imaginado* no es ente y nada más que la sensación y la percepción pueden mostrar entes. La única manera de intuir es sentir y percibir; lo que se llama *imaginar* —tomando ahora en cuenta no al producir, sino a la manera en que se tiene conciencia de aquello producido— no puede ser un modo de intuir.

Si se entiende a esta actividad como construcción de entes, sean

empíricamente reales o solamente imaginarios, habría que decir que no es posible imaginar, puesto que por las razones ya explicadas, ni el hombre ni cualesquiera otros concienciantes finitos podrían construir entes mediante la imaginación. Los escorzos, siendo lo más que, dadas sus características, podría producir la facultad productiva de imaginar, no serían entes y es imposible que lo sean, pues carecerían de la compleción del ente auto-estante. Tampoco podrían ser entes a la manera de cualidades y otros atributos en los cuales consista el objeto representado, pues los atributos no son entes y no pueden ser ni aparecer sin que sean y aparezcan los entes individuales auto-estantes de los cuales son atributos. En segundo lugar, entendidos a modo de las vistas o caras que dan los entes individuales auto-estantes al concienciante, o, de manera menos elaborada, a manera de apariciones de cualidades y otros atributos, a los escorzos se les asigna el estatus óntico de ser apariciones de un ente, del cual los modernos piensan que resultaría de la síntesis de sus múltiples apariciones parciales. Como las apariciones de los entes no pueden existir sin los entes auto-estantes particulares y no producimos a estos, tampoco podríamos, mediante la actividad de la facultad de imaginar (en tanto poder del concienciar), producir escorzos. En tercer lugar, los escorzos no pueden ser meras representaciones de entes para una conciencia, ya que ni los animales ni el hombre están dirigidos a representaciones. No hay, así pues, escorzos, entendidos como algo a lo cual pueda estar dirigido el intuir. Los mismos no existen ni pueden existir, no los producimos como representaciones de entes ni como entes. No es posible tener conciencia imaginativa de ellos como individuos. Esto nos permite abandonar a las filosofías de la síntesis constitutiva de objetos ya que quedan desprovistas de la facultad en la cual habrían de apoyar la posibilidad de dicha construcción.

En esta investigación se ha encontrado que los seres dotados de conciencia no pueden producir imágenes o representaciones, ni entes particulares, por lo que la facultad de imaginar, si hubiere tal cosa como facultad de la conciencia, no podría ser un poder para producir individuos, sean representaciones o entes. Lo puesto por tal facultad no podría ser algo que fuera intuido. Solo aquello sentido y percibido es objeto de intuición.

Así como en el recuerdo no es posible tener conciencia inmediata (intuitiva) de los entes recordados, ello tampoco ocurre al imaginar. La fantasía no presenta a lo fantaseado en forma de individuo. Por mucho que se intente hacerlo, al imaginar atributos, cualidades, objetos o grupos de objetos, situaciones y eventos, no es posible poner ante el intuir a los individuos concretos en cuestión. Fantasear no consiste en tener conciencia de los individuos fantaseados, sino en concebirlos, sin llegar a intuirlos. Es con seguridad posible describir y narrar lo que se ha imaginado con base en el lenguaje y otro puede entenderlo, pero al examinar

aquello de lo cual se tiene conciencia en este proceso nunca se consiguen representaciones, imágenes o individuos concretos. Los sueños tampoco operan mediante la producción de individuos concretos, sean imágenes oníricas o entes de los sueños. Las alucinaciones tienen una constitución parecida y asimismo no resultan de la construcción de imágenes o individuos inexistentes.

### § 9. La falsa conciencia presente en fantasías, sueños y alucinaciones

Por cuanto no hay ni puede haber en el hombre u otros animales, ni en sus facultades de tener conciencia, un poder para producir individuos, bien sea, como imágenes o representaciones, bien sea, como entes, de ser tomado en este sentido el concepto de *imaginar* carece de referente, se trata de un concepto vacío, pues no existe tal cosa como una facultad de imaginar.

Tomado en el sentido de *fantasear* en la vigilia, *imaginar* viene a consistir en una manera de concebir. No siendo posible construir individuos, lo imaginado-fantaseado es un producto del pensamiento del hombre, en tanto ser perceptivo que tiene una comprensión de la percepción y ha formado conceptos de entes y atributos dados a la percepción mediante los cuales puede pensar individuos sin que estos existan. *Fantasear* —o *imaginar*, si se lo llama así— consiste en concebir mediante el pensar entes, situaciones, relatos, etc., inexistentes, en los cuales los objetos están unos entre los otros, tanto en la sucesión como en la simultaneidad; no consiste en construir particulares. Lo fantaseado no solo no se da en la realidad, sino que tampoco puede aparecer como individuo imaginado, no es posible tener o formar imágenes de lo fantaseado, por más que se intente, como ya se ha puesto de relieve. Sería posible intuir tales individuos, si fueran reales, pero carecemos de la facultad de producirlos. Por otro lado, en la fantasía el pensar no puede afectar al concienciar de manera que se produzca una aparente conciencia de los individuos fantaseados.[128]

*Producir* individuos que no han sido percibidos presupone poder poner juntos atributos y cualidades en combinaciones que no se han presentado en la realidad y de las que no se ha tenido experiencia. Esto requiere de una facultad que pueda separar al ente auto-estante percibido de sus formas, cualidades y atributos, y a estos unos de los otros. Sin embargo, no es posible descomponer al

[128] El pensamiento puede concebir entes que no son objeto de intuición. Tales objetos no pueden ser percibidos, pues no están con los demás entes, entre ellos. Algunos podrían estar en el mundo. Otros no podrían estar sino fuera del mundo: fuera del espacio y hasta del tiempo. Esta capacidad del pensamiento puede ser puesta al servicio de la teoría, por ejemplo en la metafísica, pero también al servicio de la fantasía.

ente auto-estante en atributos, puesto que este no consta de aquellos. Además —y por esta razón— no hay fuerza en la naturaleza que pueda separarlo de sus atributos y separar a estos entre sí, de manera que existan por separado. Lo que no puede hacer la naturaleza tampoco puede hacerlo el concienciar. Ni la percepción ni la imaginación pueden descomponer al ente auto-estante particular en sus atributos y separarlos de este, así como unos de los otros. Por lo tanto, no tienen manera de asir atributos, guardarlos, clasificarlos y recuperarlos para componer con los mismos entes auto-estantes. El fundamento de la reunión de las cualidades y atributos es el ente auto-estante del cual ellos son cualidades y atributos y estos últimos no pueden ser sino como atributos del primero, formando parte de *lo que* este *es*. Por ello, la percepción tiene que recibir inmediatamente al ente auto-estante y la imaginación tendría que ponerlo inmediatamente (como algo imaginado). Ahora bien, si los atributos no pueden existir por separado, de manera que puedan guardarse, traerlos desde la memoria y combinarlos de diferentes maneras: ¿Cómo es posible, entonces, poner atributos al ente imaginado? Este poder, necesario para imaginar entes, no puede residir en la sensación, la percepción o la imaginación; no puede estar en las facultades que tienen conciencia inmediata de particulares. Solo el pensar puede hacer algo así como descomponer a los entes auto-estantes, en sí mismos y sus atributos, separando a estos últimos unos de los otros, retenerlos, clasificarlos, recuperarlos y componerlos, ya que no opera sobre particulares, sino sobre pensamientos de los atributos, que no son objeto de intuición, los cuales sí produce. Esto no es, claro está, una efectiva y verdadera descomposición de los entes, sino que consiste en una descomposición y luego composición de pensamientos que se refieren a multiplicidades de entes semejantes, lo cual, por otro lado, es cosa bien sabida. Pensar, así pues, resulta necesario para imaginar individuos en el sentido en que esto es posible, pues solo esta facultad puede componer el pensamiento de entes auto-estantes particulares con el de diferentes atributos de los mismos, individualizando en el pensamiento a los entes auto-estantes pensados a partir del conjunto de sus atributos, único a cada uno de ellos. La reunión particular de los pensamientos de atributos y ente auto-estante, que son generales, hace posible pensar individuos particulares, sin producirlos ni tener conciencia inmediata de los mismos. El pensamiento produce la unión de un ente auto-estante con sus atributos, no como unión que dé lugar a la producción de individuos de los cuales se tenga conciencia inmediata, sino como ente auto-estante dotado de atributos pensado y no intuido. De esta manera opera el *fantasear* que llamamos *imaginar*.

En los *sueños* parece haber conciencia de individuos, pero estos no son producidos por la imaginación, ya que no existe tal facultad de producir particulares, además de que ningún ser dotado de concienciar puede dar existencia a aquello de lo cual tiene conciencia, sea como entes o como meras

representaciones de los mismos, que también son entes. Acaece, entonces, una apariencia falsa de percibir objetos en situaciones y eventos, puesto que los mismos son inexistentes, ya que no son reales ni quien sueña puede producirlos. Los sueños engañan, presentan la ilusión de que hay recepción de entes —sentir y/o percibirlos— cuando no hay tal recepción y el engaño en cuestión no radica en que lo soñado es solo imaginado y no es real, sino en que los entes y situaciones soñadas no existen sin más, sea como algo real o solamente imaginario. Al soñar, el concienciante no está dirigido a imágenes o representaciones de entes imaginados, ni a estos, sino que está dirigido a nada.

*Sentir* y/o *percibir* consiste en *recibir* entes, bien sea, a otros entes, bien sea, a sí mismo.[129] El *sentiente/percipiente* solo puede recibirlos si es *afectado* por estos, lo cual requiere que *esté entre ellos* como uno más, a fin de que se dé la coexistencia que hace posible la afección. Provisto lo anterior, la propia afección, en cuanto a su transmisión, asimismo tiene que estar sometida a las exigencias que impone la forma o relación entre entes de *estar-unos-entre-los-otros*, de manera que tiene que desplazarse desde el ente que afecta hacia el afectado, inmediatamente o a través de otros entes hasta ser recibida por este. El sentiente/percipiente recibe la afección en instrumentos apropiados a ello, los *sensorios*, situados de manera que *den cara* a los entes para sentirlos y percibirlos, sea que se trate de otros o del propio percipiente —en este caso dándole cara tanto *desde afuera de sí mismo* como *desde dentro de sí mismo*—. Los sensorios funcionan como si fueran puertas o ventanas por las cuales el sentiente/percipiente *recibe* a los entes u objetos del mundo —incluido el propio sentiente/percipiente— sintiéndolos y/o percibiéndolos. Es obvio que no dan entrada al propio objeto sino a la afección, que gracias a los sensorios pasa al ente dotado de facultad de concienciar en el cual acaece la percepción. La conciencia sensitiva y perceptiva requiere la recepción del ente a través de los sensorios y su paso (el de la afección) al resto de la estructura-facultad sensible/perceptiva para que acaezca la conciencia inmediata de los objetos al sentirlos/percibirlos. No se debe confundir a los sensorios ni al resto de los órganos involucrados en la sensación y la percepción con las estructuras-facultades de sentir o percibir, que no se reducen a partes o instrumentos y propiedades sometidos únicamente a la forma estar-unos-entre-los-otros de los entes sentientes y percipientes, o si se quiere: físico-orgánicos, cuya actividad solo obedece a leyes causales-determinísticas. Tampoco son estas facultades algo que solo forme parte de una conciencia o una mente, o solo pertenezca a estas. Las facultades del concienciar pertenecen a un ente sometido a la forma de estar-entre-los-entes tanto en sus

[129] Percibir incluye a la comprensión de lo sentido añadida al sentirlo. El animal siente, el hombre siente y percibe.

relaciones externas como en las relaciones internas de sus partes, que son órganos, pero, por otro lado, esta forma no es el único factor que tiene vigencia sobre él, la misma no determina a la totalidad de lo que le pertenece, en tanto viviente, animado, concienciante y, en el caso del hombre, racional, que es; tampoco leyes causal-determinísticas lo hacen; y, sin embargo, pertenece a plenitud a la naturaleza. El sentiente/percipiente percibe a otros entes desde afuera y puede percibirse a sí mismo desde afuera de sí mismo —como cuando se toca o se ve una mano— o desde sí mismo —como cuando se siente internamente. La única manera de dar recepción a entes individuales es sentirlos o percibirlos y si no hay distorsiones de la recepción, *sentir y/o percibir muestran a los entes recibidos*.

Ser afectado por entes particulares, trátese de otros o de sí mismo, es la única manera de tener conciencia de individuos, no hay otra forma. Este es un principio básico. Ahora bien, además de la conciencia sensible y perceptiva es posible una *falsa conciencia* de entes particulares, como la que se presenta en *sueños* y *alucinaciones*, la cual conciencia falsa es factible en virtud de la afección producida por un ente particular, el propio individuo que sueña o alucina. Hay, así pues, un modo de ser afectado por otros entes y por sí mismo, apropiado a la sensación y la percepción, que resultan del mismo, pero también existe un modo de ser afectado, un auto afectarse, que es inapropiado a la recepción de entes por el sentir y percibir, en el que no se recibe entes, el cual da lugar a sueños y alucinaciones.

Tenemos entonces que la facultad sensible o perceptiva del concienciante da lugar a la sensación y la percepción cuando la afección propia o extraña incide sobre los sensorios y que, aparte de esto, la conciencia de individuos puede ser afectada de maneras que no son apropiadas a la sensación y la percepción. Cuando ello sucede acaecen distorsiones de la mencionada conciencia en las cuales parece haber una recepción sensorial y perceptiva de entes. Pero la misma solo es aparente. Sin ejercer afección alguna sobre sus sensorios, el propio concienciante se auto afecta, incidiendo sobre la parte de la estructura de la facultad sentiente o perceptiva que actúa después de la recepción del ente a través de los sensorios. Eso es lo que ocurre en los sueños, produciéndose una ilusión de sensación y percepción. Así como los sensorios pueden pasar la afección del ente recibido al resto de la estructura de la facultad del concienciante que le da acogida en la sensación y la percepción, esta estructura también puede ser afectada directamente por el propio concienciante —desde otra parte o estructura del mismo— sin pasar por sus sensorios y la consiguiente recepción de entes a través de estos que da lugar al percibir y sentir. En este caso hay una conciencia, como tal impropia y distorsionada, una falsa conciencia, la cual engaña y consiste en la apariencia de recibir individuos en la percepción, los objetos soñados, cuando de nada se está

teniendo conciencia de esta manera. Al sentir y percibir se tiene conciencia de los entes que afectan al percipiente-concienciante, estos se muestran al receptor, mientras que en los sueños, los objetos y situaciones de los cuales parece haber conciencia no son lo que afecta al concienciante, no están de cara a sus sensorios y no son recibidos por este, de manera que no tiene conciencia de aquello (dentro de sí) que lo afecta. La parte o estructura que afecta al concienciar no se manifiesta ni es recibida por el sentir y el percibir, ni en general, por el concienciar. Si fuera recibida no se producirían sueños, sino percepción de dicha estructura. La misma participa en el sueño formando parte de sus causas pero se mantiene a-presente.[130] Tenemos, entonces, que aquella afección sin la cual no hay sueños no revela al propio concienciante, a la parte o estructura afectante dentro del mismo, que no es recibida, ni a otros entes, que no lo están afectando, por lo que en los sueños no puede haber y no hay conciencia de entes. No hay percepción ni sentir ya que no se recibe a ente alguno. Se trata de una auto afección del propio ente en virtud de la cual no es recibido ente alguno, sea otro o sí mismo. Por cuanto los seres dotados de conciencia son finitos, toda conciencia de individuos que puedan tener, verdadera o falsa, requiere de la afección —de acuerdo con las posibilidades de actuar unos sobre los otros de entes que existen unos entre los otros— de aquellos entes con y entre los cuales están, incluidos ellos mismos —pues, al igual que para ser afectados tienen que estar entre los entes, solo en tanto poseen partes extra partes pueden estos auto afectarse,[131] sea de manera apropiada a la percepción de sí mismos o no—. Esta auto afección permite dar razón de los sueños sin necesidad de postular una facultad de imaginar.

Las meras facultades de una simple conciencia —o una mente, alma, etc.— serían incapaces de producir la afección necesaria para que haya conciencia de individuos. Tal ente no podría afectarse a sí mismo únicamente mediante sus facultades, así entendidas de manera restringida e incompleta. Una afección iniciada en esas facultades no es por sí misma algo irreducible, sino algo que tiene otras bases, en ausencia de las cuales las facultades no pueden operar. ¿Cómo podrían las facultades de una mera conciencia actuar unas sobre las otras? ¿Qué tipo de afección sería esa, por completo ajena a las maneras de darse las acciones

---

[130] Algo que presenta algo otro sin ello mismo estar presente, que permite la patencia de algo otro sin ello mismo estar patente. Este concepto ha sido acuñado por Alberto Rosales, "Hacia una teoría de la conciencia", en: Alberto Rosales, *Unidad en la dispersión, aproximaciones a la idea de la filosofía*, Colección Ciencias Sociales y Humanidades, Publicaciones Vicerrectorado Académico, Codepre, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, pp. 193-215.

[131] Así se comprende que haya transmisión de afecciones entre estructuras-facultades del ente, pues ello hace posible que se transmitan sucesivamente de una a otra parte hasta llegar a destino.

entre los entes, o partes y estructuras de entes complejos, basadas en la coexistencia de unos con los otros? No podemos asumir la posibilidad de auto afectarse en un ente que no consista sino en una conciencia. Para que sea capaz de auto afectarse es necesario que el ente que tiene conciencia sea lo que en ocasiones he llamado un *auto-estante* —o una *auto-estancia*— que existe entre otros *auto-estantes*.[132] Solo algo constituido de esta manera puede afectarse a sí mismo, en tanto ciertas partes y estructuras suyas, formado parte de sus facultades —no meras facultades de solas conciencias que no coexisten verdaderamente con nada— afectan a otras, pues el único tipo de afección con sentido tiene como una condición que los entes y partes de entes que afectan estén unos entre los otros[133], solo así se puede dar cuenta de su transmisión.

Aunque los sueños no provienen de sentir o percibir a otros entes, o a sí mismo desde afuera de sí mismo o desde sí mismo, son, sin embargo posibles solo para un ente dotado de una estructura-facultad de recibir, responsable de sentir y percibir, en tanto resultan de la auto afección del ente sobre esta parte de su concienciar, en ausencia de entes que sean sentidos y percibidos. Ya que hay la apariencia de una conciencia de individuos que, por un lado, siendo inexistentes, no pueden afectar al concienciante incidiendo sobre sus sensorios de manera que este los reciba sintiéndolos y percibiéndolos, y, por el otro, no pueden ser producidos por el concienciante como algo imaginario, este —en tanto ente sometido exterior e interiormente a la forma estar-entre-los-demás-entes— tiene que ser afectado de una manera que dé lugar a la ilusión. Esto ocurre porque una parte de la única estructura-facultad de tener conciencia de individuos que hay en el ente concienciante, la de sentir y percibir (hay que subrayar que se trata de una estructura-facultad de un ente entre los entes, no una mera facultad de una conciencia, ni una estructura solo físico-orgánica), que tiene que intervenir en el sueño, ha de ser afectada. De esta manera puede darse la ilusión de sentir y percibir sin que haya percibir o sentir. Es usual que el término *facultad* se refiera solo a los poderes y actos de tener conciencia, como pensar, sentir o percibir, sin considerar las estructuras de los mismos. Una noción más precisa debe tomar en cuenta la estructura del ente animado y/o racional que hace posible y efectúa dichos actos. Entendidas de este modo, las facultades no pueden darse en algo tan solo espiritual, meras conciencias o mentes, sino en auto-estantes sometidos a la forma estar-unos-entre-los-otros de los entes y de sus partes constitutivas (en este

[132] Pero no una substancia. Tampoco un mero cuerpo sometido a leyes mecanicistas, ni una unión de cuerpo con algo de naturaleza espiritual.

[133] La unidad del alma o de la conciencia, que es la unidad de sus facultades, además de contradictoria es meramente un supuesto, ya que no hay manera de explicar cómo facultades diferentes y separadas que debido a su naturaleza no coexisten puedan unirse para luego interactuar.

caso orgánicas). Por otro lado, las actividades involucradas no son de manera exclusiva algo físico ni solo perteneciente al ámbito del cogitar, por decirlo así. En el ente en cuestión acaecen ambas clases de actividades con las consecuentes eficacias. No todo acaecer y actividad en un ente entre los entes animado y concienciante —y con mayor razón en los racionales— es de naturaleza solo física, ni toda actividad y acaecer están sometidos al determinismo-causal. Como ya he dicho, en la afección propia de los sueños no interviene la recepción de otros entes mediante los sensorios. Hay un ente manifestándose a sí mismo, pero no mostrándose ni revelándose a sí mismo en esa afección, por lo cual no es recibido en la percepción. Lo que aparentemente se muestra no es uno mismo, sino algo otro, absolutamente inexistente, que no es lo que afecta. *Se trata de una afección que no muestra nada,* por lo cual *no produce verdadera conciencia de objetos, sino la apariencia o ilusión de la misma, una falsa conciencia de inexistentes entes, una conciencia de nada tomada por conciencia de algo*. No se debe atribuir a los objetos del sueño existencia alguna como entes, imágenes o representaciones, pues son inexistentes. Que haya una aparente conciencia de los mismos no indica, más bien excluye, que tengan alguna forma de existencia. Por ello es que tal conciencia es ilusoria y falsa.

La causa que da inicio al sueño, dando lugar a su componente central, en virtud de la cual el sueño es ilusorio, es la auto afección —sin recibir con la misma a ente alguno— que produce la quimera, aunque no es la única componente de los sueños, que poseen una estructura compleja. En dicha afección opera el pensar, el único modo del concienciar que puede referirse a entes inexistentes, de los cuales no hay ni puede haber intuición alguna, lo cual hace produciendo —no como algo que sea intuido— pensamientos de estos entes, componiendo en los mismos diferentes atributos y características que solo esta facultad puede manejar separadamente. El *pensar,* en tanto estructura-facultad cuyo proceso ocurre en un ente entre los entes concienciante y como proceso de este ente, puede afectar al concienciar (aquí me refiero al tener conciencia y no a producir aquello de lo cual se tiene conciencia), incidiendo no solo sobre la conciencia de pensamientos sino que también puede afectar al proceso de la estructura-facultad sensible-perceptiva de tener conciencia de individuos. Mucho en los sueños revela indirectamente la actividad de un pensar, aunque no mediante operantes conceptos y palabras, sino inarticulado, in-expreso e inconsciente, a-presente.

Recordemos que el pensamiento de individuos puede ser en mayor o menor grado objeto de comprensión o no serlo, puede ser explayado o no (manteniéndose compacto, enrollado o plegado, e indiferenciado, inclusive confuso), puede ser articulado o quedarse en algo inarticulado, puede darse sin comprensión mediante *loques,* como una pre-comprensión (que puede ser tenue) de aquello a lo cual se

dirige, más no puede ser objeto de intuición. Puede ser expreso, o no serlo. Quedándose in-expreso e inconsciente puede darse en un nivel en el cual da lugar a la ilusión de intuir individuos o pasar por esto sin serlo, lo cual se revela al examinar la mencionada ilusión en los sueños y encontrar que se desvanece cuando el pensamiento se vuelve expreso y se dirige hacia la misma, comprendiendo lo que pasa. En *sueños* y *alucinaciones*, tal es la manera en que el pensar, como modo de la estructura-facultad productiva, opera detrás de los mismos, causándolos, mientras que en la fantasía voluntaria labora un pensar discursivo, expreso y conceptual. A fin de poder afectar al concienciar de individuos, tanto los actos de pensar como los contenidos del pensamiento de los objetos soñados tienen que mantenerse a-presentes, lo cual no impide la presencia de actos normales o propios del pensar, en tanto quien sueña también puede pensar expresamente durante el sueño y acerca de las situaciones ficticias en las que cree estar. Otra estructura-facultad que puede actuar originariamente como causa afectante en los sueños es la de *recuperar* o *recordar* entes y sucesos, sobre todo aquellos recientes, pero no solo estos; es una experiencia común que a menudo los sueños tienen recuerdos más o menos modificados de lo vivido. Los actos del recordar también se mantienen a-presentes como condición del sueño, durante el cual esta estructura-facultad no actúa en su forma propia en la cual recupera lo verdaderamente vivido como tal. Aquí hay que tener en cuenta que el recuerdo no opera produciendo imágenes particulares de lo recordado, por lo cual, así como en los sueños no se da la verdadera patencia de los objetos pensados, tampoco se presenta la de imágenes de los objetos recordados.

*Pensar*, *memorizar* o *retener* y *recuperar* o *recordar*, en tanto modos de *producir* y formas *activas*, que *no receptivas*, de la *facultad de tener conciencia*, están relacionados y provienen de una misma raíz. He argüido que seres finitos dotados de facultad de concienciar no pueden producir entes ni imágenes o representaciones de entes particulares, no pueden producir individuos, solo pensamientos o recuerdos de estos, sin patencia alguna de los propios objetos y situaciones particulares recordados o pensados, o de representaciones de estos. El *recibir*, al sentir y/o percibir, es *pasivo* y acoge a entes; en cambio, el *producir* es *activo* y construye, no individuos que sean objeto de intuición, sino *memorias*, *recuerdos* o *pensamientos*, articulados en el lenguaje o no, llevados a *loques* o no. En una forma primitiva, todavía no llevada a *loques*, el producir interviene en el recuerdo, si bien el hombre puede además llevar sus recuerdos a *loques* y ampliar dicha capacidad. La distinción fundamental entre las facultades de concienciar se da entre *recibir* —pasivo— y *producir* —activo—. *Recibir* es una forma o tipo fundamental de conciencia, primera en aparecer, tanto en el desarrollo de los individuos como en el de las especies animales. *Producir* viene después, primitivamente como poder al servicio de la *retención* y el *recuerdo* y, con base

en esto, del *reconocimiento* de entes y tipos de entes, así como del *actuar* según la presencia de diferentes tipos de entes, todos necesarios para la vida animal, primero regidos por el instinto, *sin comprensión alguna asociada a ellos*. En el hombre, el *producir* también puede ser puesto a hacer memorias y recuerdos mucho más complejos y a construir *loques*, significaciones comprendidas, y llevarlos a conceptos y términos, por lo tanto es puesto al servicio de la comprensión de tipos de entes, actividades, actos, pensamientos, deseos, determinación de medios para fines y construcción de razonamientos, más diversas maneras de componer pensamientos complejos, de variada clase: literaria, artística, filosófica, matemática, científica, etc., siempre sin producción de individuos que sean intuidos. El *producir* originario, si se quiere, *primitivo*, elabora algo que, por una parte no es idea (en el sentido tradicional o a la manera moderna), imagen o individuo, ni ente, pero sirve para el recuerdo o recuperación de lo vivido, y por la otra no es algo de lo cual se tenga comprensión expresa, pero sí es algo que permite al animal superior dotado de conciencia retener o memorizar. Con la evolución (de nuestra especie y luego en el desarrollo de los individuos) esas elaboraciones llegan a hacer posibles tipos de memorias y recuerdos como formas primitivas de comprensión y acaban por dan lugar a la comprensión y construcción de *loques* generales.

Pensar, en el sentido asociado con comprender, tiene desde esta perspectiva su raíz en la facultad de producir, consiste en una manera de producir, pero no todo producir es de significaciones o conceptos ni está articulado conceptualmente, ni sus productos se presentan —son patentes— siempre de manera clara y distinta, pues los modos originarios o primitivos (que no desparecen en el hombre) no operan de esta manera. Una forma primitiva, un producir no articulado, debe estar en la base de la memoria y recuerdo de entes o situaciones y, después, de toda comprensión. Este modo de producir debe haber dado origen, ya en los animales más inteligentes, a la identificación —con base instintiva y sin comprensión de ello— de los objetos de la naturaleza según tipos, sin recurrir a comparaciones con inexistentes ideas, imágenes o representaciones, asimismo sin *loques* o pensamiento racional, de manera que el animal pudiera actuar dirigido por el instinto de acuerdo con los diferentes entes y situaciones que encontrara. En el hombre, el recuerdo puede ser explicado y llevado a discursos de diversa naturaleza, no solo mediante palabras. El pensamiento expresado y explayado ha de haber surgido, con probabilidad de manera gradual, a partir de esa primera forma, como modificación de la misma, teniendo como precondición su modo primitivo de producción de pre-comprensiones (en tanto refieren a entes sin ser entes), no discursivas, basado en *memorizar* (o *retener*) y *recordar* (o *recuperar*) a los entes percibidos [a partir del cual se pueden advertir y reconocer características comunes a muchos entes, (inicialmente)

instintivamente o (posteriormente, en el hombre) mediante una *comprensión* de estos y luego composición de oraciones y discursos a partir de las comprensiones construidas].

La forma básica del producir interviene en la producción de los sueños y se revela en los mismos (que pueden tenerse sin poseer comprensión de *loques* ni lenguaje). Acaece cuando durante el sueño se recuerdan eventos. También interviene la forma compleja de producir o pensar de cuya acción resultan, ya no el recuerdo, sino la conciencia aparente durante los sueños de eventos y sucesos que no han ocurrido, y asimismo debe estar en la base de las alucinaciones. Como ya dije, estos pensamientos y recuerdos no expresamente conscientes a-presentan la ilusión de los sueños. El producir, sea en su modo primitivo, desprovisto de comprensión, sea en el modo de pensamiento racional en el hombre, no puede construir individuos que puedan ser objeto de intuición, dados como entes, representaciones o imágenes, pero sí puede afectar a la capacidad de recibir y causar las ilusiones del sueño o aquellas de las alucinaciones. Hay que tener presente que la actividad del producir no es la actividad de una facultad de la conciencia, mero cogitar, sino la actividad de una parte de la estructura-facultad de concienciar (algo que pertenece a un ente-entre-los-entes), su estructura-facultad de producir, ejercida sobre la estructura-facultad de recibir. Lo que afecta y lo afectado no son las facultades de una conciencia, sino estructuras-facultades de un ente entre los entes, que incluyen a las partes orgánicas correspondientes en cada estructura-facultad. Tan solo de esta manera, como afección en un ente-entre-los-entes, puede el producir afectar al recibir y a-presentar una ilusión.

En su forma primitiva, el *producir* está al servicio de retener/memorizar y reproducir/recordar entes. Como vimos, bajo la dirección del instinto, sin tener comprensión de lo que hacen, los animales avanzados pueden identificar tipos de entes y actuar de acuerdo con ello, siendo esto un precedente de la posterior construcción y comprensión de *loques* de los entes en el hombre. Aunque estos elementos no desaparecen en el hombre, el *producir* del concienciar humano logra la forma acabada del *pensar*. *Memoria*, *recuerdo* y *comprensión*, incluso cuando su objeto son entes (individuos), no pertenecen al *intuir* sino al *pensar*, este los lleva a cabo. Así pues, no memorizamos, recordamos o comprendemos entes produciendo imágenes de estos, otros entes que a su vez los representen, sino pensamientos mediante los cuales los memorizamos, recordamos o comprendemos. El pensar comprende tanto a entes como al ser de los entes. Solo puede comprender entes comprendiendo *lo que* son. Lo pensado al pensar, los pensamientos —entendiendo por esto no los actos sino aquello producido por el pensar, tampoco los entes pensados mediante esos pensamientos, a los cuales entes se puede referir y se tiene que referir el pensar si los entes han de ser

comprendidos, pero no son los pensamientos producidos por el pensar— no son entes sino algo que pertenece al ser de los entes, que no es ente. Pensar un ente no es representarlo o imaginarlo sino pensar lo que es, aquello que pertenece a su ser, los *loques* de su esencia, atributos, cualidades, relaciones, etc. Memorizar entes no consiste en formar imágenes o representaciones de estos, sino en retener en la memoria *lo que* esos entes son. Esto puede ocurrir de forma voluntaria y expresa o sin que nos demos cuenta. Recordar entes consiste en reproducir en el pensamiento *lo que* esos entes son, pero no consiste en traer de la memoria una imagen del ente recordado. Después puede venir una descripción más o menos detallada del ente, desplegando el recuerdo del mismo diciendo verbalmente o solo pensando muchos de sus diferentes *loques*. Memorias y recuerdos de entes consisten en pensamientos de *lo que* esos entes son, no solo de la especie a la cual pertenecen, sino de todo, o más bien, mucho de *lo que* como entes particulares son, lo suficiente para identificarlos en el recuerdo. Por ejemplo, recuerdo a mi madre a partir del pensamiento de lo que ella era, sus atributos físicos, espirituales, existenciales, lo que hacía, su historia, etc., es decir a partir de muchos de sus diferentes *loques*, de la misma manera recuerdo entes menos complejos, como el carro que tenía cuando joven, la casa en la que vivo, los útiles con los que trabajo, etc. Estos pensamientos pueden ser desplegados en una descripción, más o menos detallada, de *lo que* el ente es (*loque* esencial, atributos, cualidades, relaciones, etc.), pero generalmente están enrollados, plegados o recogidos (la manera en que son formados por el memorizar como condición de poder retenerlos). Así es como la memoria y el recuerdo operan con ellos. Al igual que comprender un *loque* no requiere desplegar todos los *loques* contenidos en su comprensión, recordar un ente no requiere desplegar expresamente todo lo que de su ser —todos sus *loques*— ha sido retenido en la memoria del mismo. Pensamos, memorizamos y recordamos a los entes con los cuales tenemos que tratar día a día sin necesidad de desplegar o desenrollar los pensamientos formados de los mismos. Estos pensamientos son lo concienciado cuando el concienciar piensa, memoriza y recuerda entes. Así pues, la memoria y el recuerdo de entes pertenecen al pensar, no al intuir, y aquello a lo cual están dirigidos inmediatamente es al ser de esos entes, a lo que ellos son.

La fantasía deliberada, producto de un pensar expreso, explayado mediante conceptos, puede tener una riqueza mayor que la de sueños y alucinaciones. Por otra parte, la posibilidad de producir pensamientos complejos y expresos afecta a la producción de los pensamientos no expresos ni explicados o comprendidos, haciéndolos más complejos, con mayor posibilidad de incidir en sueños y alucinaciones. La fantasía (p. ej., en las artes) y la invención (vgr. en la música, artes visuales, literatura, ciencia, filosofía) provienen del pensar, que no necesariamente es discursivo, desplegado y desarrollado en un lenguaje (natural,

musical, matemático, literario, el de las artes, etc.). Hay un fondo desde el cual surge el pensar y con él su actividad efectiva, al inicio no desplegado, pero desplegable. Este fondo, previo al pensar expreso, puede ser desplegado en sintaxis construidas por el hombre (lenguajes naturales, sistemas deductivos en lógica o matemáticas, notación musical, desarrollo visual en una obra plástica, etc.). Tanto en su forma compacta y no desplegada ni desarrollada en sus consecuencias, como en la segunda, o en ambas, es este pensar el que *concibe*, pero no representa, a los individuos, las situaciones y las escenas fantaseadas en la imaginación. La posibilidad de pensar discursivamente mediante palabras y conceptos potencia las posibilidades de este producir en el cual consiste verdaderamente todo lo que se quiera designar con el término “imaginar”, cualquiera que sea su verdadera forma: fantasear, soñar o alucinar, pero siempre sin que se produzcan individuos concretos. En los sueños, los pensamientos y recuerdos no desplegados —sin que haya conocimiento expreso de los mismos—, recogiendo dentro de sí en forma difusa, rapsódica, juicios, temores y deseos (a veces comunes a muchos), recuerdos de experiencias vividas (lejanas y cercanas), conciben las situaciones soñadas y generan la ilusión del sueño. Ese fondo no discursivo, difuso, opera y da lugar a lo soñado como algo producido por el pensamiento y el recuerdo, pero no como algo escenificado en imágenes o individuos. Que al soñar o alucinar se crea tener conciencia de los individuos concretos imaginados, objetos, vistas de los mismos, cualidades, escorzos, forma parte de una ilusión producida por el pensar y un recordar impropio, una ilusión en la cual no ocurre que los entes aparecen como no son, sino que ni siquiera aparecen. Así pues, ninguna actividad del concienciar puede producir individuos, solo retenerlos en la memoria, recordarlos y pensarlos, bien sea, de manera primitiva, no discursivamente, un producir sin comprensión acompañante, bien sea, explícitamente, mediante significaciones acuñadas, pero siempre como algo producido y concienciado por el pensar, no como intuición. La facultad productiva (en el sentido ya indicado), mediante el pensar y recordar, es determinante en la fantasía, los sueños y alucinaciones, que se originan en una distorsión de su actividad propia, en virtud de la cual afecta al concienciar de individuos dando lugar a la aparente recepción de inexistentes entes. El pensar y el recordar inician la auto afección que dispara al soñar, la cual es una afección de (una estructura del) auto-estante concienciante sobre sí mismo (incidiendo en otra estructura), no una afección de una mera facultad de una conciencia sobre otra.

Pero no habría sueños sin otros componentes. En los sueños hay percepción de sí mismo y percepción de otros entes. En comparación con la vigilia, menor, atenuada, pero igual recepción de sí mismo y de otros entes. Desprovistos de estos ingredientes, sin la participación del sentir y percibir, no habría fenómenos como los sueños, complejos como son. Tan solo la intervención de la sensación y la

percepción, principalmente aquella de sí mismo desde sí mismo, junto con la bastante débil e incompleta, incluso confusa percepción y sensación de los entes alrededor, por ejemplo, al tacto y al oído, visual —que no tiene que desaparecer con los párpados cerrados— u olfativa, hace posible que quien sueña aprehenda la relación de estar unos entre los otros de los entes reales y crea concienciar bajo la misma a los objetos ilusorios del sueño.

Como la de cualquier otro ente, la percepción de sí mismo en la vigilia no permite advertir la totalidad de lo que pertenece a la propia auto-estancia, sea que el percipiente se perciba desde afuera o lo haga interiormente, pero es suficiente para diferenciarse de los demás entes percibidos[134], esto es, del mundo próximo circundante, determinando su propia situación o lugar y respecto de esta la de otros entes alrededor del mismo, situaciones o lugares que son relaciones. Para el percipiente, la determinación de su situación y aquella de la alteridad alrededor suyo son correlativas. La determinación para sí de una situación al percibirse le permite, desde sí mismo, percatarse de que a su alrededor hay posibles situaciones de entes y direcciones (relativas a sí mismo, por cierto), tanto las de los entes reales como de entes que pudieran estar allí aunque no sean reales ni haya percepción de ellos; el alrededor suyo es determinado a partir de sí mismo, independientemente de los entes que tiene alrededor. Desde sí mismo, el percipiente comprende, si se quiere determina o conoce, direcciones, tanto hacia afuera de sí como hacia dentro de sí. Por otra parte piensa situaciones o lugares hacia afuera de sí y hacia dentro de sí. De los lugares no tiene percepción ni otra clase de intuición, tampoco imágenes, pues estos únicamente son objeto del pensar y tan solo los comprende como tales; los entes reales, cada uno en una situación respecto de los otros, incluyendo al propio percipiente, son lo único de lo cual puede tener intuición. Desde sí mismo, el percipiente percibe a otros entes. Por ejemplo, ve a los diferentes entes que en diversas direcciones tiene alrededor, puede oír los sonidos que producen y olores provenientes de estos, los siente mediante el tacto, no solo al agarrarlos o tocarlos con las manos sino en el contacto con las partes de su cuerpo, percibe a otros entes adelante suyo, atrás, a un costado, etc. Percibe a los entes alrededor suyo, no solo delante de sí, sino en todas las direcciones, arriba, abajo, a los lados, detrás y conoce sus lugares, cercanos, lejanos, determina distancias y diferentes relaciones de situación entre los entes. El empleo de los sentidos le permite comprender un entorno alrededor suyo, bien sea, que con los ojos bien abiertos, el tacto, el oído y los demás sentidos atentos,

[134] No me refiero al discernimiento originario respecto de la alteridad e identificación con la propia auto-estancia en virtud de la cual puede pensarse como un *yo* para sí mismo (cfr. Epílogo, § 6). Una vez que el individuo se ha identificado con la percepción del ente singular que él es, cada vez que percibe a este ente comprende que se está percibiendo. Esta percepción ya lo identifica y discierne de la alteridad.

expresamente perciba a los entes que lo rodean, bien sea, que esta percepción sea limitada y reducida o que no la tenga, como cuando cierra los ojos y no está en contacto con otros entes, ni hay ruidos u olores alrededor suyo. La determinación de dicho entorno, con o sin percepción de los entes alrededor suyo, es un correlato de la percepción de sí mismo, viene con esta, esté o no lleno con la percepción de entes reales. No necesita percibir a otros entes para determinar su propia situación o lugar y a partir de esta —en relación con la misma— direcciones y pensar posibles lugares o situaciones de entes alrededor suyo, aun si no percibe a los entes allí situados. Con los ojos cerrados, en un cuarto oscuro, sin percibir más allá de los propios párpados desde adentro, le es posible darse cuenta de direcciones y pensar posibles lugares de entes, aún en ausencia de la percepción visual de los entes que los ocupan. Podría pensar que en esos lugares están entes que no existen o que no existan los entes reales que los ocupan, ya que puede pensar los lugares al margen de que perciba o no a los entes que están en ellos. Ver o no ver a otros entes (p. ej. en un lugar muy oscuro), el contacto o la ausencia de contacto con estos, la presencia o ausencia de ruidos, olores, etc., una u otra posibilidad, revela al mundo exterior; la ausencia (nunca absoluta) de entes puede formar parte del entorno y ser revelada por la ausencia de su percepción. Darse cuenta de dicha ausencia se asienta sobre la determinación de direcciones y el pensamiento de los lugares en los cuales no están los entes ausentes[135].

Basta sentirse y percibirse a sí mismo para determinar direcciones [desde sí hacia afuera de sí, también en sentido contrario, es decir, desde afuera hacia sí, así como direcciones desde (partes de) sí hacia (otras partes de) sí mismo, tanto desde afuera de sí mismo (mediante los sensorios externos) como desde el interior de sí (percepciones interiores de partes internas)], pensar lugares en esas direcciones y darse cuenta de que hay un ámbito o una esfera sometida a la forma de *estar-unos-entre-los-otros* de los entes, en la cual está uno mismo junto con el entorno alrededor de uno, y estar abierto a los entes en la percepción, tanto a sí mismo como a un entorno posible, pero del cual no haya percepción real y, por supuesto, cuando la hay. Se puede pensar que entes irreales, meramente pensados, vgr., en la fantasía deliberada o en una ilusión, estén o puedan estar en las direcciones y lugares determinados por entes reales. Así, p. ej., tanto viendo como cerrando los ojos, es posible pensar hacia afuera de sí la existencia de entes que no están allí o que no existan los que están. Es posible pensar que hay entes

---

135 Permítase insistir en que los lugares son determinados a partir de los entes pero no son objeto de intuición, sino solo del pensamiento, que comprende una relación que acaece entre los entes, estar al lado, delante, detrás, a distancia (es decir, con entes de por medio), etc. El lugar solo es una relación entre los entes que los presupone. Como el pensar puede dirigirse a la relación de manera separada es posible pensar lugares sin percibir a los entes que los ocupan.

irreales en el entorno y concebir los lugares en los cuales estarían en vez de los entes reales. Estos entes pueden ser puestos en lugares alrededor del percipiente, pero solo por el pensamiento, ya que no hay intuición ni imagen o representación de ellos que pueda ser construida y puesta allí. Planificando una remodelación en una casa puedo pensar entes que no son reales y la ausencia de los entes que sí son reales, moviendo las manos puedo indicar los lugares donde se va a tumbar paredes y erigir otras o colocar nuevos muebles, etc., y explicarlo a alguien más, todo ello sin que medien imposibles imágenes de los entes pensados; o, cerrando los ojos, puedo pensar que estoy en la playa cuando estoy en mi casa, ubicando la fantasía de la playa, con las sillas, el mar y la gente alrededor mío sin llegar a producir imágenes de los mismos, que, por otro lado, no son necesarias para construir la mencionada fantasía. Los correspondientes pensamientos pueden ser producto del pensar en la fantasía voluntaria o pertenecer a la ilusión, p. ej., en las alucinaciones y, como vamos camino de argüir, en los sueños.

El percipiente no solo determina direcciones y concibe lugares desde sí hacia afuera de sí, también lo hace hacia sí mismo. En tanto ente sometido a la forma de los entes de estar-unos-entre-los-otros, el percipiente está constituido por órganos, partes que igualmente están sometidas a la mencionada forma, tanto hacia afuera como hacia adentro de ellas, por lo cual son extensas y el percipiente es algo extenso. La percepción de sí mismo le revela dicha constitución y la determinación de su lugar incluye la de una extensión. En consecuencia, puede determinar direcciones hacia el interior de sí mismo así como lugares. Esto es todo lo que necesita para darse cuenta de que está en un mundo real y de la forma de los entes de *estar-unos-entre-los-otros*. Ya percibe entes reales unos entre los otros cuando se percibe, basta con que lo haga en direcciones hacia su interior, y con base en ello puede determinar direcciones y lugares hacia afuera de sí, aun en ausencia de percepción hacia fuera. Comprende que hay, como decía, un ámbito que lo incluye sometido a la forma estar-unos-entre-los-otros de los entes. Puedo percibir internamente a mis órganos. Me es posible, así sea de manera restringida, percibirlos desde afuera, p. ej., mediante el tacto, tocándome el vientre o las costillas. Aun en la limitada percepción de mí desde afuera de mí, puedo pensar acerca de mi interior y determinar direcciones y lugares de mis órganos, por ejemplo, con la vista o mi mano, aunque no tenga percepción inmediata de los mismos, sea interior o desde afuera de estos. Puedo pensar y tener en cuenta a las partes de mí auto-estancia y con estas a las situaciones de las mismas, tanto aquellas de las partes que percibo como las de las que no advierto en la percepción. Me es posible, así pues, pensar partes de mí que no percibo, con sus lugares, y saber en qué dirección están, p. ej., detrás de mí, mi espalda, los hombros o los pies que no veo al caminar, las manos y brazos cuando no los veo, partes interiores y de esta manera el conjunto de mí, no mediante imágenes ni percepción directa

de ellos o su totalidad, sino a partir de lo que sí advierto en la percepción de mí y de mi entorno, anticipando su situación. Todo esto forma parte de lo que tengo que tomar en cuenta, p. ej., al moverme. De lo contrario no podría hacerlo, pues en mis movimientos tengo que considerar a lo movido en cuanto a su forma, tamaño, peso, tanto para coordinar mis movimientos, su dirección, cambios de dirección, velocidad y progreso, como para no tropezar con entes en mi entorno. Así como dirigido hacia afuera, con los sentidos abiertos o cerrados, puedo pensar tanto la presencia de entes inexistentes como la ausencia de los entes existentes, lo cual incluye propiedades, atributos y relaciones de estos entes, también puedo en dirección a mí pensar la presencia y/o ausencia de entes con sus propiedades y atributos (lugares, cualidades, relaciones, movimientos, etc.), reales o ficticios, incluyéndome a mí, y ubicarlos en el lugar que ocupo o en lugares dentro del mismo. Puedo, vgr., pensar que tengo una enfermedad o una malformación, cuando no es así, que soy alto o atlético cuando no lo soy, gordo cuando soy delgado, que estoy moviéndome, caminando, corriendo o bailando cuando no me estoy moviendo, en ningún caso mediante imágenes de mí o de partes de mí. Puedo fantasear voluntariamente acerca de mí y mi auto-estancia. También puedo tomar mis pensamientos por realidades y dar por verdadero que hay algo en mí, una enfermedad que en realidad no padezco, o modificar mis atributos y relaciones, poniendo atributos ficticios en lugar de los reales. De esta suerte, p. ej., en un sueño me pongo joven cuando ya estoy viejo, intento correr o caigo desde una altura cuando estoy quieto en mi cama, me angustio porque me reprueban en un examen importante y tengo que abandonar los estudios cuando hace años que me gradué. Las disociaciones pueden inclusive ser mayores. Aunque no puedo sustituirme por algo otro y sigo siendo *yo* para mí mismo, puedo efectuar modificaciones en mí de manera que no me pienso como el ente real que soy sino como diferente a lo que en verdad soy.

La percepción de sí mismo se mantiene siempre que haya conciencia. Generalmente no está en el foco de la atención, pero puede ser focalizada. La misma se da toda vez que haya percepción, incluso en un lugar que no sea ni frio ni caliente, inmóvil, desprovisto de corrientes de aire, sin vibraciones, sin ruido ni olores, oscuro y con los ojos cerrados. Aunque no hubiera percepción de otros entes, en un vacío, habría percepción de sí mismo[136]. Cuando acaece en un como fondo o periferia, un segundo plano, fuera del foco de atención, dicha percepción cumple las funciones arriba señaladas, atendiendo con ello a lo necesario para

[136] Solo en el dormir profundo, en el cual no hay percepción, se suspende la percepción de sí mismo. La percepción externa de otros entes puede estar disminuida o ser muy exigua, casi nula, pero si hay percepción, al menos se da la percepción de sí mismo, así también sea tenue.

comprenderse como auto-estante entre otros entes y diferenciarse de estos para poder actuar en el mundo. Durante los sueños, en un dormir que no es profundo, igualmente hay un sentir y percibir a sí mismo, disminuido respecto a la vigilia, pero no tanto que se pierda la percepción de sí. Esto permite al percipiente comprenderse en el sueño como ente que está entre otros entes, sin darse cuenta, debido a la baja intensidad del percibir, de que no está en la vigilia o, lo que es lo mismo, de que está soñando. De esta manera puede situarse durante el sueño, determinar direcciones y suponer lugares alrededor suyo, lo que le permite poner a los entes soñados en las direcciones y situaciones que ha dispuesto en su entorno. Puestos los entes ficticios, los lugares pueden ser comprendidos en la ilusión del sueño como, vgr., una montaña vista desde lo alto en dirección del abismo de la caída, una carretera o un bosque en el cual quien sueña corre huyendo de alguien o una habitación sin usar. El que sueña está en su lugar, pero, modificados los lugares que cree tener alrededor en virtud de la ilusoria posición en ellos de entes ficticios, también cambia el lugar, relativo a estos entes, en el que cree estar. De esta manera, ya no se piensa en la cama sino cayendo de la cima de la montaña, corriendo en el bosque o delante de la habitación. Así como puede pensar entes con propiedades, atributos y relaciones ilusorios, también puede ponerse relaciones, atributos y propiedades ilusorias. De este modo, en el sueño se supone más joven, moviéndose, en un lugar ficticio. Pone a su alrededor a los entes ilusorios del sueño y puede modificarse a sí mismo.

En los sueños puede haber un muy exiguo sentir a entes circundantes, opaco, difuso, sin darse cuenta de ello, ya que si la atención se dirige a los entes circundantes estos son expresamente percibidos y acaba el sueño[137]. Solo la intervención de la sensación y la percepción, sobre todo aquella de sí desde sí mismo, junto con la menor, incompleta e incluso confusa percepción y sensación de los entes alrededor, por ejemplo, al tacto y al oído, visual u olfativa, hace posible que quien sueña se encuentre inmediatamente con la relación de estar unos entre los otros de los entes reales y crea concienciar bajo la misma a los objetos ilusorios del sueño. El verdadero percibir y sentir entes reales, si bien muy disminuido, también contribuye a la ilusión de sentir y percibir a los entes soñados característica del sueño, formando parte de la composición de causas que lo produce. Como consecuencia de esta composición, además de parecer que dichos objetos están dados, los mismos aparentan estar dados cual si fueran entes reales

[137] Ambas percepciones, la de otros entes y la de sí mismo deben ser sutiles, no pueden tener la misma fuerza o compleción que en la vigilia, porque entonces lo real capta completamente la atención y uno se despierta. Cuando tomo conciencia de mí como en la vigilia se desvanece el sueño. P. ej., si la angustia en un sueño es fuerte, la atención se vuelve con fuerza sobre mí, aparezco con más intensidad y compleción, lo ilusorio va pasando a segundo plano, desaparece y me despierto.

en verdad sentidos y percibidos existiendo unos entre los otros, pero son por equivocación tomados de esta manera, sin advertirlo. La relación de estar unos entre los otros de los entes débil y percibidos de manera confusa es real, pues aunque disminuida hay una recepción verdadera de estos entes, una auténtica percepción del mundo alrededor y por lo tanto una efectiva captación de esta relación y el orden en lo real que resulta de ella que, como la percepción de sí mismo en el sueño, revela a la relación de estar unos entre los otros de los entes reales alrededor de quien sueña. No obstante, haciendo excepción de la tenue percepción de entes reales alrededor, vgr., la del aire un tanto frío o caliente, algún ruido, rodeando a quien sueña hay un entorno relativamente vacío, puesto que no está en la vigilia, en el cual, en la penumbra del sueño y por efecto de la auto afección, parece estar lo ilusorio del mismo, bien sea, entes inexistentes, bien sea, atributos y cualidades inexistentes en quien sueña, mostrándose a sí mismo como no es (p. ej., moviéndose en lugar de en reposo). Por esto no hay sueños en el dormir verdaderamente profundo, cuando la percepción queda suspendida.

Otra componente de los sueños es el pensar expreso que los acompaña de modo semejante a como el pensar comprende los acontecimientos reales de la vida, aunque haya distorsiones en el sueño, siendo la principal que el pensar es engañado por las apariencias del sueño y quien sueña cree estar viviendo las situaciones inexistentes y generalmente absurdas del mismo y no las descubre como tales. Así, p. ej., quien se encuentra en el sueño reprobando un examen, piensa en las consecuencias, en el fracaso, qué hacer después y su angustia se dispara con estos pensamientos, como si el hecho fuera real. Por otra parte, los entes ilusorios, inexistentes, de los cuales no hay intuición, son pensados como entes, cuando no lo son, y con base en esto son determinados en cuanto a lo que como entes aparentan ser, vgr., un bosque o una montaña.

De diversas maneras y en diferentes mezclas la auto afección no receptiva (por lo tanto inadecuada a la sensación y percepción de entes) iniciada en el producir —o pensar primitivo— inconsciente, recuperando o recordando eventos pasados y/o elaborando eventos que no han ocurrido, unida a la percepción disminuida de sí mismo y una muy tenue percepción de otros entes, con el añadido de la actividad acompañante del pensamiento, da lugar a las ilusiones de los sueños. Me percibo a mí mismo, mi entidad, mis emociones,[138] también tengo una tenue percepción de otros entes. Todo esto proporciona la experiencia perceptiva de estar entre otros entes y la forma de lo real percibido, según la cual los entes están unos entre los otros, que no puede ser producida por la estructura-facultad

[138] La auto percepción puede llegar a ser muy vivaz, p. ej., al percibir la agitación interna que una pesadilla produce y las emociones que suscita.

de tener conciencia. La aparente presencia de entes y situaciones inexistentes bajo la forma de lo real da lugar a la ilusión de que existen esos objetos y están unos entre los otros como si fueran reales. Con ello pongo o superpongo de manera ficticia a los objetos irreales del sueño con sus atributos, incluidas las modificaciones en mí, si las hubiera, en el lugar de lo real, cuya percepción durante el sueño es casi suprimida, pues pocos objetos reales son percibidos y además lo son de manera leve y confusa, por lo cual en la penumbra del dormir no profundo durante el cual acaece el sueño lo que es mera apariencia puede ocupar los vacíos dejados por la percepción de lo real. Donde en la vigilia habría la percepción clara y distinta de objetos reales, en el sueño se sustituye la falsa conciencia de lo aparente. En ese entorno privado de percepción de entes reales parecen presentarse los entes soñados, sin hacerlo. El proceso consiste en poner a lo soñado como si estuviera en y con lo real, reemplazándolo[139], pero no por completo, ya que la percepción de uno mismo es real y algo hay de percepción de entes verdaderos. Por otro lado, percibirse a sí mismo pone y mantiene para sí a cada quien en sus sueños. Cuando me percibo a mí mismo durante un sueño, para mí concienciar me ubico —ilusoriamente— *yo*, un ente real, dentro del sueño, algo inexistente, mera apariencia, produciéndose la ilusión de estar entre cosas que en verdad no existen ni de las cuales se tiene conciencia;[140] esto equivale a poner a los irreales objetos del sueño como si fueran lo real alrededor mío. Pero en verdad estamos rodeados de lo real, levemente percibido, cual telón de fondo o lienzo, en lo cual hemos como "pintado" los ilusorios objetos del sueño.

En las alucinaciones se pone la aparente conciencia de pocos objetos ilusorios junto con la percepción del mundo real. Aquí, también por procesos de auto afección, a la vez que se percibe en la vigilia multiplicidades de entes reales, se presenta entre ellos la falsa conciencia de algo que es inexistente y de lo cual no se tiene verdaderamente conciencia.

Sueños y alucinaciones no son algo producido por una inexistente facultad de imaginar, sino el resultado de una auto afección que distorsiona el

[139] Ya que no hay conciencia de entes verdaderos y reales sino aparente conciencia de entes irreales, el orden de lo simultáneo y lo sucesivo de estos objetos no es el real, por lo cual el lugar y el tiempo de los sueños son también aparentes; estos no ocurren en lugares reales ni en el tiempo de lo real.

[140] *Yo*, un ente real, me percibo, no se trata de que hago una imagen de mí, sino de que tengo conciencia perceptiva de mí mismo, pero modificada (no soy una ficción en mis sueños, pero las modificaciones que pueda hacer en cuanto a mis atributos, relaciones, mi historia, etc., si son apariencia y no algo real), a la vez que tengo falsa conciencia del sueño y sus objetos, unificando ambas conciencias en tanto las dos están referidas a mí. Obviamente tampoco se trata literalmente de que *yo*, ente real, verdaderamente me pongo en una situación irreal.

funcionamiento de la estructura-facultad sensible/perceptiva sin la cual no son posibles estos aparentes fenómenos. No consisten en una conciencia verdadera de entes, sino en una falsa conciencia. Hipostasiar tales apariencias y pensar que tienen alguna entidad puesto que parece haber conciencia de algo en los sueños y alucinaciones es equivocado. De que haya una aparente conciencia no se sigue que aquello de lo cual parece haber conciencia sean entes, no reales sino imaginados, meras representaciones o imágenes, pero existentes a fin de cuentas, así sea solo para quien tiene conciencia. La falsa conciencia de los sueños y alucinaciones es un fenómeno de la conciencia determinado por una auto afección que no recibe ni muestra ente alguno pero da lugar a que se crea tener conciencia de objetos y situaciones.

Si no hay facultad de imaginar en el sentido tradicional, una facultad para producir entes imaginarios, sea en la forma de representaciones o imágenes de atributos y cualidades de la sensación, imágenes de entes auto-estantes o apariciones de entes en escorzo, menos aún la hay para constituir entes reales, por lo cual las tesis expuestas contra las filosofías modernas de la inmanencia y las filosofías idealistas se afianzan más. No existe en el hombre una facultad que dé lugar a la representación del mundo para una subjetividad, bien sea como representación para este del mundo real en sí mismo, bien sea al mundo como mera representación.

# CAPÍTULO 3

## De la evidencia del ente sensible
## Errores modernos en su interpretación

### § 1. Evidencia e inmediatez

Lo *evidente* es entendido como lo *inmediatamente conocido,* algo que es patente, siempre para alguien racional —un hombre o un individuo de otra especie, si la hubiera, capaz de comprender y conocer—, ya que en cada instancia en que es reconocido como evidente lo es para alguien que dirige su atención a ello y lo comprende como tal. De esto no se sigue que aquello que es evidente sea algo solo para quien en un determinado momento lo conoce, sino que lo es para todo aquel que en cualquier momento tenga conocimiento de ello. Lo evidente —verbigracia un ente, una proposición— es reconocido como tal en todas las instancias en las que es patente a alguien, siendo algo otro e independiente de las instancias o actos particulares en los cuales individuos racionales tienen conocimiento de ello y de su evidencia. Si se cree que únicamente puede considerarse como verdadero a lo evidente y a lo que se sigue de esto, la determinación de lo que se va a tener por verdadero no va a poder prescindir de una referencia al ser racional individual que conoce, en tanto lo conoce, acabando por hacerlo depender de su comprender y conocer. La decisión por parte del cognoscente de asegurar por sí mismo lo que va a tener por verdadero y por cierto conduce a la elección de sus criterios de verdad a fin de decidir qué es lo que va a tener por evidente y cómo va a reconocer que en efecto lo sea. Si esto es así, la verdad del ente respecto de su existencia y *lo-que-es* va a ser para él, de acuerdo con sus criterios y respecto de los entes percibidos solo podrá considerar como evidente a lo que cree que está percibiendo inmediatamente en cada momento, mientras que lo que no es percibido no podrá ser considerado como tal, ni en cuanto a *lo-que-es* ni en cuanto a su existencia. Respecto del ente sensible, esto hizo posible reducir lo verdadero a lo inmediatamente percibido, interpretado como representación. Una determinación errada de lo que está sometido a criterios adecuados de evidencia y verdad, guiada por equivocados supuestos filosóficos, llevó a una comprensión inadecuada de lo inmediatamente dado y evidente, identificándolo, en diversas teorizaciones, con ideas de la extensión y otros atributos simples de la sensación, con vistas o apariciones planas de los objetos,

con los llamados *qualia*, u otros contenidos subjetivos, pero no con los entes individuales auto-estantes, que fueron considerados como verdaderos solo en tanto se derivan de aquello considerado como evidente.

Tener conciencia de algo es una manera de recibirlo. La *evidencia* requiere *inmediatez* al recibir lo comprendido. En el caso de entes particulares la *inmediatez de la percepción*, pero no se reduce a esta, pues para que el cognoscente lo reciba —dándose cuenta de ello— y lo *comprenda inmediatamente*, lo recibido tiene que estar *inmediatamente presente* o, si se quiere, tiene que *ser dado inmediatamente*.[141]

*Inmediato* es algo, un ente, un estado de cosas, un pensamiento, una proposición, etc., que tiene una *determinada* relación con algo —p. ej.: estar al lado de, derivarse o seguirse de, percibir a, ser percibido por, ser patente a, etc.— sin nada en el medio o interpuesto según esa relación. Entre dos cosas —que podrían ser una y la misma[142]— puede darse una cierta relación o no darse. Si la hay, esa relación puede ser *inmediata* o *mediata* —por ejemplo, el conocimiento de representaciones pudiera ser inmediato y el de las cosas en sí mismas mediato—. Cuando la relación es mediata, hay un algo situado entre los relacionados que los vincula. Este *mediador* puede ser ente, tiempo, distancia, acción, signo, argumento, inferencia, representación u otro posible *intermediario* de determinada relación entre una y otra cosa, digamos el relacionado *A* y el relacionado *B* al otro extremo de la relación. Esto requiere que el mediador (el cual pudiera estar compuesto por varios elementos relacionados inmediatamente uno con el otro hasta llegar a *B*, como, p. ej., en los encadenamientos deductivos) tenga una relación inmediata con los relacionados conectados mediatamente por la relación, *A* y *B*.[143] Tenemos entonces que algo, llamémoslo *C*, pudiera mediar en la relación entre *A* y *B* y esta sería mediata. Por otro lado, *C* pudiera ser sólo aquello con lo cual *A* está inmediatamente relacionado, a lo cual llega la relación, deteniéndose allí. En este caso, *A* no está relacionado con *B*, ni inmediata ni

---

[141] Darse cuenta de algo es usado aquí para significar advertirlo, reparar en ello, pero no necesariamente comprenderlo. Lo segundo está restringido al hombre como percipiente racional, mientras que lo primero acaece igualmente en los sentientes meramente animales.
[142] Hay relaciones según las cuales es posible para algo relacionarse consigo mismo, sea de manera inmediata o mediata. Por ejemplo, relaciones matemáticas como *mayor o igual*, *menor o igual* o la *igualdad* son reflexivas. En tanto el percipiente también se percibe a sí mismo, la relación *percibir a* es reflexiva, no así la relación *ser percibido por*.
[143] No necesariamente el mediador tiene la misma relación con cada uno de los términos que relaciona y la relación puede variar con el sentido de la misma. Por ejemplo, de acuerdo con la hipótesis de las representaciones, la relación *A* percibe a *B* consiste en que *A* percibe inmediatamente a *R*, que representa a *B*. En sentido inverso, la relación es: *B* es representado por *R*, que es percibida inmediatamente por *A*.

mediatamente, sino con *C*, que no está en el medio ni se interpone entre *A* y *B*, y no es un mediador, pues es aquello con lo cual y solo con lo cual *A* se relaciona inmediatamente según esa relación. Respecto del conocimiento de otros entes, las representaciones han sido vistas de las dos maneras, primero como mediadores y luego como lo único conocido, a modo de un muro infranqueable[144].

El concepto de *inmediatez* tiene una pluralidad de aplicaciones, ya que son posibles diferentes relaciones inmediatas. Además, entre dos relacionados puede haber más de una relación. Si entre ellos hay un mediador, este puede ser inmediato a uno y otro de los relacionados de maneras distintas y en diferentes sentidos. Distintos posibles mediadores que estén ausentes determinaran diferentes relaciones de inmediatez. Algo, por ejemplo, puede estar inmediatamente al lado de algo otro, o seguirlo inmediatamente en el tiempo, seguirse inmediatamente de ello o estar inmediatamente ante una conciencia, según que no haya mediación de distancia, tiempo, inferencia, signo o representación. La naturaleza de lo que no está interpuesto, determinado por el carácter de la relación, define el sentido en el cual hay inmediatez entre los relacionados. Ahora bien, esta referencia del concepto de inmediatez a la ausencia de algo, que muchas veces no es nombrado y no queda claro qué es lo ausente, tiene como consecuencia la posible confusión de diferentes sentidos en los cuales algo es inmediato. Además, entre los entes puede haber a la vez intermediación e inmediatez, pero en sentidos distintos, según la presencia y ausencia de diferentes posibles cosas interpuestas. Por ejemplo, las cosas nos son inmediatamente dadas si no hay mediación de representaciones a través de las cuales se dé nuestro conocimiento de ellas. Esto ocurre ya que coexistimos con estas estando entre ellas como un ente más. Pero solo algunas están inmediatamente delante de nosotros, esta vez si no hay mediación de otra cosa, verbigracia: distancia o terceras cosas interpuestas. Entonces podemos percibirlas y darnos cuenta de ellas. Esta pluma fuente que tengo en la mano, el árbol en el jardín que veo a través de la ventana, el propio jardín, la forma y color de la pluma y del árbol, sus respectivos frentes, están inmediatamente delante de mí. Otras cosas no están inmediatamente ante nosotros, sino ocultas por cosas interpuestas —por ejemplo, lo que está detrás del seto que rodea al jardín—. Ocurre también que partes,

---

[144] El conocimiento de sí ha sido considerado como relación inmediata y también como relación mediata. Descartes y la modernidad temprana lo vieron de la primera manera mientras que el idealismo trascendental kantiano pensó que el *yo* no se conoce a sí mismo como cosa en sí sino solo el fenómeno de sí en el sentido interno. Cfr. vgr. *Kritik der Reinen Vernunft*, en Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, Wilhelm Weischedel Ed., Wissenschafliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, Vol. II, B. 152-154, B 157-159; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke in sechs Bänden*, Vol. IV, pp. 7-102, III, p. 87.

determinaciones o aspectos de una misma cosa no están inmediatamente ante nosotros, aunque la cosa, ella misma, sí lo esté. Verbigracia, sólo está inmediatamente ante nosotros una cara de lo que tenemos al frente y vemos, no así su reverso o el interior de lo mismo; tampoco lo están todos sus aspectos, determinaciones o partes. La parte de atrás o el interior del árbol o la pluma no están inmediatamente ante mí y en general aquello separado por algo interpuesto (en este caso las partes de la pluma que tengo delante más las que toco y el árbol o el seto respecto de lo que está detrás del mismo) no está inmediatamente delante de nosotros, pero tanto la pluma como el árbol están inmediatamente ante mí —y los percibo de manera inmediata. Para que algo sea inmediatamente percibido tiene que estar delante de quien percibe, pero no todo lo que está inmediatamente delante es advertido de a una. El percipiente no pone —ni puede poner— la atención de su percepción sobre todo lo que tiene por delante. En el jardín hay una pluralidad de entes —y partes y detalles de los mismos— que están inmediatamente delante de mí, pero no me doy cuenta de todos ellos de modo inmediato. Lo que está inmediatamente delante de los medios perceptivos del percipiente puede ser percibido inmediatamente cuando este pone su atención sobre ello, aunque no lo haga sobre el resto de lo situado delante de él, o, puesto de otra manera, cuando aplica sobre ello su facultad perceptiva y lo abarca.

La evidencia sensible se funda en relaciones de inmediatez entre el sentiente-percipiente y los entes. Los entes tienen que estar inmediatamente dados, además deben estar inmediatamente delante del sentiente-percipiente y ser inmediatamente sentidos y percibidos. Ahora bien, los diferentes sentidos de la inmediatez entre el hombre como sentiente-percipiente y la alteridad no deben ser confundidos y en particular no debe tomarse a la percepción inmediata como la relación inmediata, por lo tanto primera y fundamental, en virtud de la cual nos son dados los entes.

### § 2. La inmediatez en la evidencia sensible

Me ocuparé ahora de la evidencia del ente sensible. Ya he mostrado que lo inmediatamente dado al percipiente son entes individuales auto-estantes reales, entre los cuales, como uno más, está este.[145] Las ideas de atributos simples, que la modernidad temprana considera lo inmediatamente dado, no son entes, sino que pertenecen al ser del ente individual auto-estante objeto de la percepción. Tampoco existen cosas tales como los entes postulados por otras teorizaciones después de la primera modernidad, por ejemplo: sensaciones, apariciones de los entes, vistas o escorzos de los mismos, *qualia* y otras invenciones, que por error

[145] Cfr. capítulos 1 y 2.

han sido tomados por aquello inmediatamente dado a la conciencia o a la mente en la percepción. No existen, ni en tanto representaciones, ni como cosas en sí mismas. Teniendo esto presente, abordaré a continuación las condiciones de la evidencia de la percepción sensible. Hay que comprender a dicha evidencia y sus condiciones de una manera diferente a la moderna. Tal indagación debe echar raíces en una teoría distinta del ente y su percepción, a fin de lograr una correcta interpretación y consiguiente comprensión de lo inmediatamente dado al percipiente y a su percibir. De esta manera, dicha comprensión podrá ser expuesta y justificada desde nuevos principios, evitando los equívocos modernos.

Para que algo sea evidente, antes que nada *tiene que estar inmediatamente dado*, en el sentido de que exista y exista con el percipiente. Esta es la *primera relación* que el hombre y cualquier otro sentiente o percipiente tiene con entes, es *inmediata* y condiciona las subsiguientes relaciones que pueda tener con esos entes o algunos de ellos. La *coexistencia* del percipiente con los entes —que además de él estén dados entes— es condición necesaria, más no suficiente, de que pueda percibirlos —y le sean evidentes—. Además, para poder ser percibido *el ente tiene que estar situado inmediatamente ante el percipiente* —y delante de sus medios perceptivos, no ante una facultad—, sin nada interpuesto, la *segunda relación inmediata* —cuyos términos son el percipiente y el ente que va a percibir—, necesaria para que algo sea percibido.[146] Cumplidas estas condiciones y provisto que la capacidad de los medios perceptivos no esté impedida, los entes son inmediatamente recibidos y conocidos al ser *percibidos* por el *percipiente* en virtud de la estructura-facultad perceptiva de su concienciar, la *tercera relación inmediata* con ellos. Esta relación es inmediata de dos maneras; por un lado, en tanto está dirigida a lo que percibe, *ello mismo*,[147] y por el otro, en tanto la percepción tiene que *aprehenderlo*, *abarcarlo* o *englobarlo* inmediatamente para que haya evidencia. Aquí interviene el tiempo, pues no debe haber lapso de tiempo apreciable interpuesto. En cada momento, evidente es lo *abarcado* en ese momento. Si es abarcado por partes, la evidencia del ente es parcial. Lo que es abarcado mediante la sucesiva aprehensión de partes o componentes no es evidente, solo lo aprehendido en cada momento es evidente, mientras que el todo es percibido mediatamente, con base en sucesivas percepciones inmediatas de sus componentes.[148] Por otro lado, hay que tener presente que lo inmediatamente percibido es evidente en tanto es percibido, su evidencia no tiene el carácter

[146] Los medios perceptivos son los sensorios del hombre en tanto ente entre otros entes.

[147] La percepción ha de tener esta característica independientemente de que lo inmediatamente percibido sea real en sí mismo o mera representación.

[148] Estas componentes pueden ser las partes extra partes que constituyen al ente y, siendo entes, muestran diversos atributos.

efímero del ahora, sino que continúa desde el inicio de su percepción hasta que deja de ser percibido y regresa cuando es percibido de nuevo (entre tanto ya se sabe que ese ente es evidente). La evidencia de la percepción inmediata requiere una cuarta condición. Lo inmediatamente sentido debe ser comprendido de manera correcta para que sea evidente, pues para que haya verdad y evidencia de la misma lo inmediatamente percibido debe ser comprendido verdaderamente en cuanto a qué *existe* y en cuanto a *lo qué es*.

Cuando lo percibido es inmediatamente dado al percipiente de las tres maneras expuestas hay evidencia de la percepción. Si bien los relacionados son los mismos, el percipiente y el ente percibido, las tres relaciones de inmediatez son diferentes en cuanto al sentido de lo inmediato en ellas y la función que cumplen. La distinción es verdadera, de manera que hay tres relaciones diferentes, pero desde la modernidad se ha pensado que hay solo una relación en vez de las tres señaladas. Entes que están unos entre los otros coexisten. Siendo un ente, el hombre —o cualquier otro percipiente— tiene que estar entre los demás entes y coexistir con estos; es decir, ser un ente más entre los demás. Desde la modernidad se contradice esta tesis suponiendo que la *relación inmediata fundamental*[149] con los demás entes, solo en virtud de la cual entes particulares son dados *inmediatamente* al hombre es la percepción sensible. De acuerdo con esto, por cuanto los percibe, los entes son dados inmediatamente al hombre y (no teniendo este intuición creadora) como representaciones.[150] Estar inmediatamente ante el percipiente debe ser comprendido a partir de la ausencia de ente interpuesto entre lo percibido y los sensorios del percipiente, pero desde la modernidad en general ha sido entendido de otro modo, como ser percibido o, mejor dicho, ha sido sustituido por ser percibido y no al modo de un ente entre los entes, sino suponiendo que lo *inmediatamente* percibido se agota en ser percibido. Se ha malinterpretado *estar dado* (que consiste en existir, con el percipiente, en tanto este está entre los entes percibidos), identificándolo con —o fundándolo en— ser *percibido*. Con ello, la primera y la segunda relación arriba señaladas, en tanto relaciones inmediatas con los entes (y en cuanto tales condiciones del conocimiento de estos) son desplazadas por la tercera relación, se ha privilegiado el carácter de *tener conciencia* como constitutivo del hombre y la relación

[149] La primera relación con los entes y condición de las demás relaciones que pueda haber con estos.

[150] Si hay cosas en sí mismas, estos entes serían representados y solo representados, por lo que serían completamente inaccesibles al cognoscente y este no coexistiría con ellos (a lo sumo lo haría su cuerpo, el cual sería, como los demás, también algo inaccesible). Reducido fundamentalmente a una conciencia, el hombre no puede coexistir realmente con entes cuya naturaleza es otra, ni conocerlos inmediatamente. Este punto de vista es bien conocido.

inmediata de percibirlos pasó, ella sola, a como desempeñar el papel que antes jugaban las tres relaciones arriba expuestas. La tercera relación, *percibir inmediatamente*, se produce en el acto de la facultad perceptiva aplicado a la recepción del ente percibido, pero el pensamiento moderno no concibe a la percepción como una relación producida por el acto de la facultad perceptiva una vez que el ente percibido, coexistiendo con el percipiente como uno de los entes entre los cuales está y teniéndolo delante de sus sensorios, lo percibe, y por lo tanto condicionada por las dos primeras relaciones inmediatas con los entes. Al contrario, la interpreta como la relación inmediata fundamental con los entes. Al percibirlos, la percepción —y no estar entre ellos— daría lugar a que entes sean dados al percipiente (humano o de otra clase), como representaciones,[151] prescindiendo de las dos primeras relaciones inmediatas.[152] Puesto de otro modo, ahora la percepción —que tiene como condiciones que el hombre esté entre entes y que lo percibido esté delante de él para entonces poder percibirlo— no se limita a la tercera función, percibir, sino que es considerada como suficiente por sí misma para sustituir a las dos primeras. Ya no es un mero percibir lo que por fundamentos por completo ajenos al percipiente existe y está frente a este.

Es evidente aquello que está inmediatamente ante nosotros sin interposición de otra cosa que impida percibirlo, de cuya verdad nos damos cuenta inmediatamente, cumpliéndose las tres relaciones inmediatas que dan lugar a la evidencia. En cambio, aquello con lo cual hay una relación inmediata de coexistencia, sin interposición de representaciones, pero que no está inmediatamente al frente, no es evidente, ya que solo se cumple la primera relación. Sin embargo, no por ello deja de existir ni de poder ser verdadero cuando sea conocido. No es el caso que solo lo evidente está dado. Es verdad que debido a su vinculación con el ente que se da cuenta y en particular con sus medios perceptivos lo inmediato de acuerdo con la segunda y tercera relaciones no puede prescindir de una referencia al ente que percibe y a su percepción. Solo aquello que es percibido inmediatamente es inmediato en el segundo y tercer sentido y

[151] De nuevo: bien sea, que las mismas representen a entes en sí mismos, cognoscibles mediante dichas representaciones, bien sea, que solo sea posible conocer a los entes como representaciones, mas no entes en sí mismos.

[152] Más bien, la percepción pasa a ser interpretada como condicionante de dichas relaciones. Ahora la percepción da lugar a que los entes se muestren *unos entre los otros* como si quien los percibe estuviera entre ellos (primera relación) y *ante* el percipiente (segunda relación). Las relaciones de marras ya no son comprendidas como relaciones entre entes en sí mismos, sino entre representaciones de entes, apariciones para el percipiente, relaciones que también son apariciones para este. En consecuencia, estas relaciones ya no son vistas como inmediatas sino como producidas y por lo tanto mediadas por el percipiente, quien conecta lo inmediatamente percibido sometiéndolo a dichas relaciones bajo la forma de *estar los entes unos entre los otros*.

por lo tanto es lo único que puede ser evidente, mas *no solo ello* es inmediato en el sentido de que exista junto con quien lo percibe. Ahora bien, si se confunde a lo dado con lo inmediatamente percibido (y por ello evidente), se presupone de forma tácita que la primera y fundamental relación del hombre u otro percipiente con otros entes es percibirlos y que el percipiente en cuestión no es algo que esté entre ellos ni coexista con ellos. En consecuencia, reducido a lo inmediatamente percibido, lo dado tiene que ser considerado como mera representación. Esto pasa a ser lo único con lo cual el percipiente se relaciona inmediatamente y se cree que sólo la percepción da entes, como representaciones, y que a lo sumo mediante dichas representaciones el percipiente se relaciona con entes que sean reales en sí mismos.[153]

Es bien conocido que la posibilidad de que la doctrina de la inmanencia de la conciencia sea verdadera depende de la existencia de *representaciones* como aquello que, en primer lugar, *está dado inmediatamente* al cognoscente, interponiéndose entre este y las cosas, primero como mediador y luego simplemente como el término de la relación cognitiva de percepción, negando la posibilidad de conocerlas y hasta la existencia de cosas en sí mismas. Si no hay representaciones interpuestas, el percipiente tiene una relación inmediata de coexistencia con las cosas en el mundo, integrándolo junto con estas ya que está entre las mismas como un ente más. En cambio, si son el término de la relación cognitiva de percepción, aquello con lo cual el percipiente está inmediatamente relacionado, las representaciones impiden de manera absoluta la percepción de los entes tal como son en sí mismos, no nada más de manera condicionada, aquí y ahora, como los entes interpuestos. Estos último son obstáculos que pueden ser sorteados y no hay imposibilidad definitiva de estar frente a las cosas, de manera que los propios entes, teniendo el hombre una relación inmediata con ellos en el sentido principal de que existe con ellos, pueden estar o no inmediatamente ante el percipiente humano en los sentidos secundarios y proposiciones acerca de ellos puedan ser evidentes o no. De esto se deriva una posición diferente a la moderna. Si no hay representaciones entre el hombre y los demás entes —¿y por qué habría de haberlas?— ambos comparten un mundo y el hombre está entre los entes. Sólo puede estarlo si él es también uno de ellos y no hay un abismo entre estos y él, sea que se piense que el conocimiento puede franquearlo o que se opine lo contrario. Este hecho obliga a pensar de nuevo la re-unión del hombre con los entes y en particular con aquello que concibe como su cuerpo. No se trata de que el hombre

[153] Si hay entes en sí mismos aparte del cognoscente, estos no son dados inmediatamente ni coexisten con este. Pero es imposible probar convincentemente la concordancia de las representaciones con dichos entes reales en sí mismos. Esta hipótesis es falsa y no nos interesa en el presente análisis.

sea reducido de manera más o menos cruda al cuerpo, tampoco de volverlo a concebir como una unión de alma, conciencia o mente con el cuerpo, sino de que sea pensado como un ente entre los demás entes, que no guarda una diferencia abismal con el resto del ente. Ello, a su vez, requiere una nueva explicación del ente individual auto-estante, determinación esencial compartida por el hombre —en general por el ente animado— y los demás entes entre los cuales está. Tal modo de concebir ha de renunciar a la división moderna de la totalidad del ente, abandonando también la perspectiva única de la conciencia y retomando un enfoque en el cual, al investigar, el hombre pueda ponerse frente a las cosas —incluido él mismo— como lo hace en la vida cotidiana y considerar así su relación con estas. Por esta razón, no se puede expresar dicha relación de modo que las cosas estén referidas al hombre. Se trata de una perspectiva diferente, aunque no ingenua como era la antigua, pues se basa en una consideración del dogma de la inmanencia que lo revela como un error filosófico desde su inicio en los primeros pensadores modernos.

En cambio, si lo inmediatamente percibido fuesen representaciones y no las cosas mismas, lo dado y lo evidente, restringido a aquello que satisface a la tercera relación con completa exclusión de las anteriores (esto es: lo inmediatamente percibido), coincidirán. Considerado en sentido inverso, pensar que lo dado es solo lo evidente en la percepción lleva a pensar que lo percibido es mera representación. Sin embargo, la sustitución en la noción moderna de lo evidente de los tres sentidos de lo inmediato —estar dado (coexistir), estar ante y percibir inmediatamente— por la sola percepción *no es ella misma evidente ni necesariamente verdadera*. He señalado que los tres sentidos de lo inmediato y las correspondientes relaciones del hombre con los entes difieren en esencia en su significación, por lo cual no puede suponerse una identidad entre ellos que permita que el tercero sustituya a los dos primeros si no hay buenas razones para ello. Las filosofías modernas carecen de tales razones. La perspectiva metodológica que resulta de esta confusión cree que aquello dado inmediatamente al hombre tiene una relación de dependencia con este en tanto le es dado como aquello de lo cual tiene conciencia perceptiva, no en tanto algo con lo cual coexista ya que como ente está entre ello. Entonces la aproximación al ente tiene que partir de la conciencia, condición de las representaciones que tiene del ente, no del propio ente, o cuando menos tiene que partir de la patencia del ser que hace posible a la patencia del ente.

El sentido verdadero y primordial de lo dado como ente contiene una referencia a los entes que pueden tener conciencia de ello, sean racionales o no. Lo dado es lo que hay, aquello que existe, de lo cual en principio pueden tener conciencia entes provistos de esta facultad. Estar dado requiere coexistir. Entes

que existan, pero no coexistan con los entes facultados para tener conciencia no podrían estar dados a ellos (de existir en universos inaccesibles, los mismos no estarían dados). En tanto los entes están dados, es posible tener conciencia de ellos, incluso comprensión de los mismos, usarlos de diversas formas y hasta conocerlos. Por otro lado, que los entes están dados no presupone que algún ente los haya dado ni que este sea una persona. Si los entes están dados al hombre, *ellos mismos, inmediatamente*, en el sentido explicado, que voy a llamar *fuerte* y *primero*, de una relación de coexistencia con ellos en la cual *están-unos-entre-los-otros* incluyendo al hombre, pueden ser evidentes a su percepción. Ahora bien, no todos los entes son evidentes, ni todo lo que pertenece a cada ente individual es evidente, pues no todos están dados inmediatamente a la percepción en el sentido, en comparación con el anterior *débil* y *derivado*, de estar inmediatamente ante los instrumentos perceptivos del hombre y ser percibidos inmediatamente. Puede haber tiempo, distancia u objetos interpuestos. Por ejemplo, los lados que ahora están ocultos, y por lo común el interior de los entes son inaccesibles, pues la parte percibida, por lo general *opaca* a los sensorios del percipiente, está interpuesta impidiendo su percepción. Y, sin embargo, entes *individuales y auto-estantes* son lo percibido inmediatamente. En cada caso, el ente es *abarcado* de a una, o, si no, parte del mismo, la cual parte es un ente individual auto-estante inmediatamente percibido, de manera que siempre lo abarcado es un ente auto-estante.[154] Pensar que lo dado inmediatamente, en el sentido fuerte de la coexistencia, se reduce a lo dado en el sentido débil de lo que, estando inmediatamente delante de los sensorios, es percibido e inmediatamente advertido en la percepción es errado. Equivalente a esto e igualmente desacertado es considerar que en su sentido fuerte y primero (que además sería el único sentido), lo dado no es aquello coexistente con el percipiente sino que se reduce a lo inmediatamente percibido, con el presupuesto añadido de que el percipiente no coexiste con ello. Lo evidente, permítaseme reiterarlo, es, de aquello con lo cual existimos, solo lo que está inmediatamente ante nuestros medios perceptivos y percibimos inmediatamente sin distancia u objeto interpuesto. En cada momento, la mayoría de los entes (y de sus partes no percibidas) que existen y coexisten con el percipiente no son evidentes, aunque sean verdaderos. Es muy claro que la noción de evidencia por sí sola no excluye que entes en sí mismos puedan ser verdaderos en cuanto a su existencia y a *lo que* son, ni que puedan ser evidentes, pues pueden ser inmediatamente percibidos. Tampoco excluye que lo inmediatamente percibido y evidente sean entes individuales auto-estantes.

[154] Abarco a la taza que tengo en la mano frente a mi vista, pero solo a una parte de la habitación en la cual estoy. Al abarcar partes de entes, lo abarcado invariablemente son partes extra partes, que son entes, no atributos o escorzos.

**§ 3. Errores en la comprensión de lo inmediatamente dado en la percepción sensible: primera parte**

A pesar de ello, el pensamiento temprano de la modernidad trasladó el ámbito de lo inmediatamente percibido, por lo tanto evidente, desde los entes individuales auto-estantes reales a las representaciones de la conciencia, que no representan a entes auto-estantes sino a cualidades y otros atributos simples de la sensación, posteriormente a meras sensaciones interpretadas como determinaciones y luego a apariciones de los objetos. Esto fue posible a partir de la conocida prescripción metodológica de exigir irrestricta evidencia en el conocimiento, considerando no solo como incierto sino como falso a lo que no sea evidente o deducido de ello. Una *comprensión equivocada de lo inmediato dado a la percepción* y por lo tanto evidente hizo posible "descomponer" al ente real auto-estante en supuestas incuestionables ideas de atributos sensibles, terminando por desechar toda posibilidad de considerar que al hombre pueda estar dado inmediatamente algo que no sea representación o algún concepto heredero de este. Luego, la puesta entre paréntesis del valor de verdad de los objetos como cosas en sí creyó poner a la subjetividad humana frente a apariciones, siempre en vistas o escorzos, de los objetos, por lo tanto planas o superficiales, de forma tal que lo dado en ellas se agota en lo inmediatamente percibido, a partir de las cuales síntesis constitutivas darían lugar a la experiencia de objetos trascendentes en la inmanencia.

Sabemos que dicha descomposición fue motivada por un dudar exacerbado que llevó a presuponer que solo es posible conocer inmediatamente cualidades y otros atributos simples de la sensación, pues, en tanto simples, se creyó que solo estos podían ser aprehendidos inmediatamente durante la percepción, en actos simples, cada uno en un ahora, mas no así el ente auto-estante, del cual, siendo complejo y habiendo desechado a las formas substanciales que antes permitían su conocimiento inmediato se creyó que no podría ser aprehendido inmediatamente por la percepción. Se pensó que tal descomposición del ente —por cierto no en sus partes— ponía en evidencia que las cualidades y otros atributos simples eran lo inmediatamente conocido, cuando en realidad se trata de un razonamiento circular: Si se los tiene por lo inmediatamente conocido, de ello se sigue que los entes tienen que ser conocidos a partir de la composición de dichas cualidades y demás atributos, presuponiendo que el ente es un compuesto y no algo dado inmediatamente. Por esto se pudo descomponerlo, aunque solo en el pensamiento, pues por mucho que se trate, a menos que sea en partes, es imposible descomponer en realidad al ente auto-estante, con seguridad no en cualidades y otros atributos como tampoco en sucesivas vistas o apariciones planas del mismo en escorzo. Lo inmediatamente percibido es siempre el propio ente dotado de cualidades y

atributos, ya que es imposible percibir por separado a los segundos. La exacerbación de la duda —o después la *epojé fenomenológica* en relación con las apariciones de los objetos— también llevó a creer que respecto de los atributos del ente auto-estante sólo hay seguridad de que sean representaciones, no entes en sí mismos. Además, siguiendo a la tradición en que no son estantes por ellos mismos, una vez desintegrado el auto-estante que parecía servirles de sostén, solo quedó pensar que eran representaciones para una conciencia (como sustento de las mismas).[155]

Lo evidente fue comprendido de manera correcta como aquello inmediatamente percibido (si quiere de manera clara y distinta), pero, a diferencia del pensamiento tradicional bajo el cual siguieron los modernos, no va de suyo saber qué es lo inmediato, eso no está a la vista sin más, sino que se revela mediante la comprensión de lo dado. Tal comprensión es una interpretación de lo mismo a partir de significaciones llevadas a conceptos de *loques* o *qués* que se asientan sobre presupuestos acerca de los entes y su comprensión o conocimiento contenidos en concepciones más o menos elaboradas, vulgares o filosóficas. Estas interpretaciones pueden revelar —parte de o toda— la verdad del ente de manera que este sea comprendido con corrección, o no hacerlo. Presupuestos filosóficos equivocados tergiversaron la verdad del ente en la modernidad, conduciendo a la confusión de los sentidos de inmediatez en las relaciones con los entes. Llevando a cabo una imposible descomposición del ente auto-estante en supuestos elementos simples y exacerbando la duda la percepción fue de forma tácita tenida por la *relación inmediata fundamental* con los demás entes, solo en virtud de la cual entes particulares son dados inmediatamente al percipiente, como meras representaciones, dejando a un lado a la relación de coexistir con ellos estando entre los mismos como un ente más, la cual en realidad condiciona la posibilidad de percibirlos. La mencionada descomposición a su vez llevó a la antes expuesta interpretación errada acerca de qué es lo inmediatamente dado a la sensación y la percepción, cuando en cada instancia de percepción es evidente, si bien no de manera necesaria, que lo percibido son entes individuales auto-estantes.

---

[155] Permítaseme recordar que los entes individuales auto-estantes tienen que ser considerados ahora como objetos para la conciencia, conocidos mediatamente a partir de la com-posición de las percepciones inmediatas de ideas de sus atributos simples. La certeza del auto-estante se ha de fundar en su deducción filosófica a partir de las percepciones simples, demostrando rigurosamente su composición o síntesis. Sin embargo, desde entonces y hasta el presente, las sucesivas filosofías que lo han intentado no han logrado producir tal deducción.

**§ 4. Del tiempo y la evidencia del ente. La percepción inmediata como abarcamiento del ente**

Hemos visto que para que pueda ser evidente, el ente sensible debe coexistir con el percipiente, estar inmediatamente ante este y ser percibido inmediatamente, sin interposición o mediación de algo otro. A ello hay que ajustar que la percepción debe ocurrir sin tiempo interpuesto. Esto se debe a que la evidencia de lo percibido en el acto de percepción exige inmediatez en dos sentidos —ambos necesarios— de acuerdo con la ausencia de dos posibles interposiciones o mediaciones: en primer lugar, que no haya entes (ni representaciones) intercalados entre el percipiente y lo que este percibe; en segundo lugar, el acto de percepción tiene que acaecer sin tiempo apreciable de por medio, en un ahora que, por cierto, no es ni puede ser inextenso en sentido estricto como si fuera un punto matemático. Lo anterior también ha llevado a creer que lo percibido inmediatamente tiene que ser simple, debido a que solo lo simple podría ser asido inmediatamente. Esto ha sido pensado desde los modernos en el sentido de que lo inmediatamente percibido no puede ser el propio ente individual auto-estante, puesto que debido a la eliminación de las formas substanciales no habría algo simple en el mismo que pueda ser intuido por el alma. En tanto complejo, el ente auto-estante no podría ser aprehendido de a una, de modo que lo único simple que quedaría para ser aprehendido inmediatamente son percepciones de representaciones simples, verbigracia, ideas de las cualidades y otros atributos simples dados a la sensación, las cuales pasaron a ser tenidas como lo evidente. La descomposición del ente individual auto-estante en cualidades simples presupone esta doctrina de la percepción. No obstante, este punto de vista es equivocado, ya que si bien la evidencia requiere la percepción del ente de a una en el tiempo, esta última no exige que lo percibido sea absolutamente simple.

Permítaseme reiterar algunos puntos a los cuales ya me he referido. La percepción que da lugar a la evidencia no consiste en un proceso o concatenación de actos perceptivos menores que vayan desde el inicio hasta la compleción de la percepción del ente. Si es necesario tiempo apreciable interpuesto, lo percibido no es evidente. Lo que no es evidente solo puede ser abarcado o englobado por la percepción en un acto complejo constituido por una pluralidad de actos, en última instancia simples, que acaecen en sucesivos instantes. La verdad y certeza que pueda haber en lo percibido es mediada por ese proceso, llevado a cabo por el percipiente, el cual, partiendo de lo evidente, en tanto inmediatamente percibido ahora, llega después al conocimiento de algo que inicialmente no es evidente.[156]

[156] Es bien conocido que esto vale en general para la determinación de la verdad de lo que no es evidente a partir del conocimiento de lo evidente, por ejemplo en las inferencias, no

Siendo finito, el hombre, como los demás sentientes, no puede llevar a cabo una pluralidad de actos sino en sucesión y por lo tanto mediante una duración, de manera que ir desde lo inmediatamente conocido a lo que no lo es requiere tiempo, en un proceso que generalmente sigue reglas, las cuales dependen de la naturaleza del proceso en cuestión.[157] Para el hombre, que existe, conoce y percibe en el tiempo, únicamente lo percibido inmediatamente en el tiempo, es decir, lo percibido en el ahora, es evidente y en ese ahora. Si la [compleción de la] percepción de algo toma tiempo, su objeto no es conocido como verdadero o cierto sino hasta que concluye el proceso correspondiente. Esto se interpreta usualmente como que solo lo presente, lo percibido en el ahora, está dado y puede ser evidente, mientras que lo pasado y lo futuro no están dados ni pueden ser evidentes, con el presente concebido como una ahora fugaz, de acuerdo con la concepción de tiempo como sucesión de instantes.

Ahora bien, de lo dicho no se sigue que los entes auto-estantes, complejos como son, no puedan ser aprehendidos inmediatamente en un ahora. En la modernidad se creyó que por ser inmediato en el tiempo el acto de aprehensión que ella exige, la evidencia solo puede atrapar entes simples, siendo incapaz de abarcar entes complejos como los individuos auto-estantes que encontramos en la experiencia. Esto se ajusta al pensamiento de que para percibir a un ente hay que aprehender mediante la percepción todo aquello que le pertenece, pues de lo contrario la percepción del mismo no lo asiría y sería solo parcial. Llevando este punto de vista a sus consecuencias extremas resulta que todas las partes (exteriores e interiores, situadas en un lado u otro, arriba o abajo), cualidades, vistas, aspectos, escorzos, del ente auto-estante, etc., deberían ser percibidos, porque su conocimiento siempre debe ser completo, para lo cual ha de abarcarse sucesivamente la totalidad de estos componentes. Ello presupone que lo dado se

---

solo respecto de la verdad de los entes sensibles lograda mediante el abarcamiento de entes que no son evidentes.

[157] Por ejemplo, en la deducción lógica, sometida a reglas de inferencia según la no contradicción, también en otras formas de construcción de discursos bajo diferentes criterios o maneras de construirlos (discursos artísticos, literarios, científicos, etc., inclusive discursos sin aparentes reglas establecidas, pero siempre procesos en el tiempo). Para construir agregados hay que unir partes en sucesión temporal, de acuerdo con reglas de composición, en este caso de partes extra partes, puestas juntas a contigüidad, sin yuxtaposición y bajo reglas de cohesión. Percibir un objeto muy grande, que no puede ser abarcado de a una —digamos un paisaje vasto o un gran edificio cuando uno está muy cerca del mismo—, requiere recorrerlo sucesivamente de un extremo a otro. Este proceso es parecido al que permite construir agregados, pues el objeto tiene que ser recorrido por un cognoscente finito de manera análoga a como se construye un agregado, pero lo aquí construido es el proceso de abarcarlo, no el objeto. Puede haber diversas maneras, de acuerdo con diferentes reglas de formación, de construir algo complejo a partir de ingredientes —por decirlo así— evidentes inmediatamente aprehendidos.

agota en lo percibido.

Considerando a la evidencia del ente sensible, de lo dicho se sigue que para que esta evidencia sea posible, la percepción tiene que advertir y aprehender inmediatamente todo lo que pertenece al ente evidente, de lo cual resulta que para que un ente pueda ser inmediatamente percibido debe agotarse en lo que es advertido en la percepción del mismo; solo así la percepción podría aprehenderlo de a una. Eso es posible si, por ejemplo, lo inmediatamente percibido es simple, vgr., ideas de los atrtibutos y cualidades simples de la sensación, como piensa la primera modernidad (que en el fondo infiere de una premisa errada lo que toma por evidente); lo simple puede ser percibido inmediatamente y ser evidente. Ese punto de vista se mantiene en la filosofía trascendental al dar cuenta de los objetos con sus atributos trascendentales. Más adelante, sin ser necesariamente simples, las apariciones en escorzo de los objetos, postuladas por la fenomenología, también mostrarían a la percepción todo lo que pertenece a las mismas, pero no todo lo que pertenece al objeto, por lo cual este tendría que ser constituido a partir de la síntesis en el tiempo de tales apariciones; la percepción de estas podría ser inmediata y dar lugar a evidencia. Visto de otra manera, se ha presupuesto que la percepción inmediata debe abarcar inmediatamente a la totalidad de lo que pertenece al ente inmediatamente percibido, solo así puede este ser evidente. Como consecuencia se ha creído que la percepción solo puede aprehender inmediatamente entes simples o, aunque no sean simples, entes como los escorzos superficiales que son tomados por apariciones de los entes auto-estantes, siempre entes que se agotan en o se reducen a lo inmediatamente advertido en ellos cuando son percibidos.

Pero no es así como acaece la percepción. El ente individual auto-estante puede ser aprehendido —y de hecho así ocurre— inmediatamente en un ahora, bien sea, todo el ente, bien sea, parte del mismo (por ejemplo, la parte ahora percibida de un edificio grande que no se puede ver en su totalidad), que también es [un] ente auto-estante. Más aún, de hecho en cada caso lo evidente son entes individuales auto-estantes, no cualidades, atributos, vistas, escorzos, ninguno de los supuestos componentes simples o aprehendidos por la percepción en la totalidad de lo que pertenece a ellos. No es verdad que la percepción aprehende inmediatamente sólo representaciones simples de los entes (vgr., de atributos como extensión, forma, figura, color, etc.). Tampoco es el caso que percibe inmediatamente escorzos de los objetos. Esta facultad no se basa en la aprehensión inmediata de componentes simples del objeto, o puesto de manera más general, de entidades que se agotan en lo advertido en la percepción inmediata de las mismas o en cuya percepción se muestra todo lo que les pertenece. Al contrario, está dirigida a entes individuales auto-estantes, lo único que como ente hay, y no

a atributos, cualidades y otros supuestos constituyentes de los entes auto-estantes, asumidos como entes por error.

*Percibir* un ente consiste en *englobarlo* o *abarcarlo, recibiéndolo.*[158] Para que eso sea posible, el ente tiene que estar ya dado y situado ante el percipiente, todo el ente y no solo en la medida en que son percibidos sus supuestos componentes. No se sigue de ello que la percepción tiene que tomar noticia —ni inmediata ni sucesivamente— de todo lo que pertenece al ente para que este sea abarcado y percibido. En tanto se trata de una relación del percipiente con lo percibido, abarcando inmediatamente al ente, la percepción expresa (es decir dándose cuenta) de aquello que formando parte de lo que pertenece al ente es percibido en cada momento (por ejemplo, las partes de adelante o de atrás, de los lados, en diferentes escorzos y notando de manera expresa tales y cuales atributos y no otros) depende de la situación del percipiente respecto de lo percibido, de sus facultades perceptivas, de la disposición, precisión, potencia y salud de sus sensorios, de su capacidad de comprensión de lo que los sensorios le permiten abarcar y de la atención puesta sobre lo múltiple del ente accesible a sus sensorios bajo esas condiciones. El conjunto de lo percibido del ente siempre es menor a la totalidad de lo que pertenece al ente percibido, por lo cual, si bien la percepción abarca inmediatamente entes individuales auto-estantes (unos, partes de unos, pluralidades de unos) y estos son lo inmediatamente percibido —por lo cual son evidentes—, en cada caso, en cada ahora, no toma noticia de todo lo que pertenece al ente. Pero que no lo haga no quiere decir que este no sea percibido e inmediatamente.

Para que haya percepción inmediata del ente con la consiguiente evidencia no es necesario que, por una parte y del lado del ente, este tenga que ser simple, o que la totalidad de lo que le pertenece deba ser captada por la percepción, ni que, por la otra, del lado del percipiente cognoscente, este tenga que estar dotado de algún tipo de intuición, más o menos tradicional, que le permita la aprehensión de simples —bien sea, formas substanciales, bien sea, ideas de atributos simples, qualia—, o de apariciones de vistas o aspectos del ente auto-estante, en correspondientes actos simples o inmediatos. En consecuencia, para dar cuenta de su verdad y certeza no hace falta asumir que el ente individual auto-estante pueda y haya de ser descompuesto en percepciones simples como base de su conocimiento, tampoco que haya una facultad que pueda llevar a cabo tal descomposición, para luego explicar dicho conocimiento a partir de síntesis de las

[158] Lo cual no consiste en traerlo dentro de sí o darle acogida en algún tipo de receptáculo físico o metafísico, material o inmaterial. Solo consiste en algo análogo a salir al encuentro de ello, la recepción no ocurre en una interioridad.

sucesivas percepciones de elementos simples como sus atributos. Cuando percibimos, entes individuales auto-estantes son lo inmediatamente percibido. La facultad perceptiva no está constituida de manera tal que solo puede aprehender inmediatamente algo simple o algo que se reduzca a lo advertido en la percepción. Para la aprehensión inmediata es necesario y suficiente *abarcar* lo percibido y cosas compuestas y complejas pueden ser abarcadas por la percepción, de hecho, los únicos entes que la percepción humana o de otros sentientes puede abarcar o englobar son complejos. Al contrario de lo que se ha pensado tradicionalmente, no hay en el hombre u otros sentientes una facultad o acto de una facultad que de manera específica *aprehenda* o *reciba* entes simples, o apariciones planas, tan solo superficiales, escorzos de entes auto-estantes (p. ej., lo que los sentidos advierten en un ahora de los entes que tienen al frente), no hay capacidad para la aprehensión de estos o algo cuya función sea esa, ni los órganos sensoriales están constituidos para tal fin, sino para abarcar o englobar a entes auto-estantes que existen unos entre los otros y están sometidos a tal forma tanto en sus relaciones externas como en las relaciones internas de sus partes. La facultad perceptiva recibe, abarcándolos o englobándolos, entes individuales auto-estantes que ocupan lugares y se extienden. La constitución del abarcamiento propio de esta facultad es adecuada para la recepción de estos entes, mas no para recibir entes simples de manera separada, los cuales se le escapan por completo, sean partes extra partes, ideas de atributos y cualidades de los mismos u otras cosas semejantes, o sensaciones de los mismos. Si fuera a recibir entes simples, la facultad sensitiva —y por lo tanto la perceptiva— tendría que tener la posibilidad de aprehenderlos, de la cual carece y la cual no necesita poseer, ya que lo que existe y está dado al sentir y percibir son entes individuales auto-estantes extensos a cuyo ser pertenecen sus atributos. Esos entes son los únicos que el sentiente animal puede encontrar en la experiencia y no existen cosas tales como meros atributos simples ni meras sensaciones (en realidad inexistentes), como tampoco vistas o apariciones, escorzos, etc., que no son entes, por lo cual no puede haber una intuición capaz de aprehenderlos como tales.[159] Y de hecho no encontramos tal intuición en nosotros, sino que recibimos en la sensación y la percepción entes individuales auto-estantes cualificados con diferentes atributos y cualidades.

La percepción tampoco está constituida para que lo abarcado e inmediatamente recibido sean escorzos o vistas planas mediante las cuales aparezcan los entes auto-estantes. No existe tal facultad, ni hay una forma de intuición adecuada a ello, ni es necesaria, como tampoco su objeto, para que pueda

---

[159] Las partes muy pequeñas —y las simples— son recibidas de manera confusa y escapan a la posibilidad de ser separadas y captadas individualmente por la sensación y la percepción.

haber certeza del ente auto-estante. En virtud de su carácter como plano y superficial, en las apariciones de escorzos de los objetos es advertido todo lo que pertenece a las mismas, nada queda oculto, al igual que en los atributos y cualidades simples, pero tales construcciones del pensamiento tampoco son requeridas para dar cuenta de la percepción inmediata y con evidencia de los constituyentes de los entes auto-estantes o de su percepción mediata con certeza. Al contrario, tales apariciones no son entes sino nadas, meras construcciones del pensamiento que no pueden ser abarcadas por la percepción.

Aunque no son simples, los entes individuales auto-estantes son abarcados de a una. Esto es posible porque abarcarlos o englobarlos no consiste en conocer todo lo que les pertenece, acompaña o es atributo de los mismos. Para estar inmediatamente delante del percipiente, un ente individual auto-estante no tiene que ser simple, y si ha de ser percibido inmediatamente tiene que poder ser abarcable o englobable por este, para lo cual tampoco es necesario que sea simple.[160] Estando presente, puede ser percibido y abarcado, inmediatamente, aunque en dicho acto no se revele todo lo que le pertenece. La percepción abarca a los entes individuales auto-estantes percibidos, bien sea, a todo un ente (sea que trate de un solo ente, por ejemplo, una manzana, o uno constituido a su vez por varios entes, digamos una mesa con sus patas, tablero, gavetas, o de muchos entes reunidos de diversas maneras, por ejemplo, una docena de manzanas, una ciudad o un parque vistos de lejos, o una habitación), bien sea, a partes de entes, que asimismo son entes. Cuando la percepción es inmediata, los objetos son abarcados inmediatamente de a una, y continúan siendo abarcados mientras son percibidos. El abarcamiento inmediato es completo y acabado desde el inicio, no es un proceso en el tiempo sino un acto que se completa en el instante, y puede continuar por más o menos tiempo, hasta que se deja de percibirlo. Su carácter es el de estar y mantenerse abarcando entes individuales auto-estantes, mas no al modo de algo que va completándose, pues no es un acto inmediato que inmediatamente deja de ser, no manteniéndose en el tiempo.[161] La percepción de los entes o conjuntos de entes que no pueden ser abarcados de a una tiene que abarcar sucesivamente sus partes o entes constitutivos, en un proceso que dura, por lo cual si bien las partes son evidentes, el todo, aunque pueda llegar a ser cierto para el percipiente, no es evidente.

Desde un punto de vista diferente, el conocimiento de los entes individuales auto-estantes que encontramos en la experiencia, por cuanto dichos entes son

[160] Más bien, atributos y partes simples escapan a la posibilidad de abarcarlos individual y separadamente.
[161] Si lo fuese, para constituir al objeto sería necesaria una compleja síntesis de los diferentes y sucesivos actos en los cuales se abarcan aspectos del mismo.

complejos tendría que consistir en un proceso constituido por la síntesis mediante sucesivos actos perceptivos de atributos simples (extensiones, figuras, formas, colores, impenetrabilidad), aspectos, vistas, escorzos, etc., en un encadenamiento que construya la percepción del ente complejo a partir de lo simple. Este punto de vista identifica por error a la percepción cierta del ente con la percepción de todo lo que le pertenece, lo cual toma tiempo en un proceso análogo al de una inferencia a partir de lo evidente, pero bajo reglas diferentes, no aquellas de la lógica general, sino, verbigracia, las de una lógica trascendental. Si se toma en cuenta que el presente de cada aparición es fugaz y que las sucesivas apariciones del objeto pueden continuar de manera indefinida, este punto de vista en el fondo niega la posibilidad de alguna pretensión de certeza en la percepción del objeto, pues el mismo siempre es el resultado incompleto de un proceso en marcha, siempre susceptible de continuar, y nunca podría darse por acabado, pues contempla una totalidad que no puede completarse.

### § 5. La comprensión de lo inmediatamente dado y evidente en la percepción

La evidencia es absoluta cuando se impone de tal manera que ni siquiera es posible dudar de su posibilidad. Aquí caben la verdad del *yo existo,* de que el *yo* tiene la facultad de tener conciencia (no que sea una conciencia o que posea una conciencia o una mente como entidades separadas) y de que cuando tiene conciencia la tiene de algo. Otras evidencias no son necesarias y respecto de ellas cabe la posibilidad de que sean falsas. En la esfera de lo sensible no hay evidencias absolutas. Sentir a los entes es condición de posibilidad, mas no es condición suficiente de la evidencia sensible; la comprensión de los entes sentidos da lugar a su percepción y para que lo inmediatamente percibido sea evidente tiene que ser comprendido por un ser racional con corrección y seguridad respecto de la verdad del ente percibido en cuanto a que existe y a lo que es. Toda evidencia —incluso la absoluta— pasa por la comprensión adecuada de lo inmediatamente conocido. Una comprensión inadecuada hará que se tome por evidente a algo que no lo es e incluso sea falso.

En la percepción inmediata que da lugar a la evidencia, además de los elementos que he puesto de relieve, tiene que estar incluida una comprensión verdadera de lo inmediatamente dado. El foco de atención del acto de percepción no ha sido puesto en la comprensión sino en lo comprendido. Sin embargo, la comprensión no es algo que va de suyo, no está dada sin más cuando lo inmediato es dado y sentido. En la percepción no se aprehenden los *loques* de las cosas —*qué son* estas—, el abarcamiento inmediato de los entes no incluye apropiarse de sus *qués,* porque en las cosas no hay tales, sino que estos tienen que ser aportados por

el ser racional para comprender lo que siente. El abarcamiento del ente, diferenciándolo de lo que no es ente, de lo que sí es ente pero no es ese ente y determinando al ente en lo que como ente es, pasa por la comprensión de lo dado con *loques* o *qués* verdaderos. Determinar *qué* es lo inmediatamente dado en la percepción y *lo que* eso es transita por un acto de comprensión, el cual requiere interpretar con acierto al ente sensible mediante *loques* adecuados al mismo. Estos son lanzados o aplicados a los entes a fin de comprenderlos, empleando aquellos ya disponibles, que han sido construidos en el pasado y/o construyendo nuevos. En tanto no están dados sin más con la presencia de los entes, no son sacados de estos ni son estructuras naturales —a priori o no— del percipiente. Sin embargo los *loques* aplicados determinan positiva o negativamente la comprensión, pues estas construcciones pueden ser adecuadas o no a los entes, en mayor o menor grado, por lo que la comprensión resultante puede ser en parte o en su totalidad verdadera o errada. La comprensión del ente, siendo primordial, pues da lugar a la construcción de significaciones, incluye un proceso de interpretación, en el cual se escogen, se emplean y/o construyen y se aplican a los entes determinados *loques,* proposiciones que los contienen y razonamientos a partir de estas, entrelazados en teorías filosóficas construidas para este fin y desde cuyo entramado toman sentido y se han de comprender las significaciones de los términos, conceptos, proposiciones y argumentaciones aplicadas. Estas teorías pueden ser conformes al ente, total o parcialmente, o no serlo. Interpretaciones conformes, aplicadas al ente son confirmadas por este, dando lugar a una verdadera comprensión del mismo. Son, pues, verdaderas en tanto dicen y no tapan la verdad del ente respecto de que lo que se tiene por ente *existe*, es decir, que en efecto es ente, y de *lo que* es. En el asunto que nos ocupa, el de la verdad del ente sensible, su correcta identificación, que este es ente y en cuanto tal es auto-estante e inmediatamente dado y percibido. *Loques* inadecuados, fundados en construcciones filosóficas equivocadas, resultan falsos, produciendo apariencia de verdad, al tomar, p. ej., a lo que no es ente sino que pertenece al ser del ente por ente (siguiendo en esto a la tradición) y negando que el verdadero ente, aquel que es auto-estante sea lo efectivamente dado e inmediatamente percibido.

### § 6. Errores en la comprensión de lo inmediatamente dado en la percepción sensible: segunda parte

Los principios de las doctrinas modernas de la percepción condujeron a que la verdad del ente fuese tapada y falsificada. Permítaseme insistir en que el método, con su prescripción de analizar lo complejo para luego deducirlo con certeza de lo simple, a fin de —según el punto de vista de que lo evidente es aquello que es simple— cumplir con la exigencia de llegar a lo absolutamente

evidente, llevó al análisis de los entes auto-estantes en hipotéticos componentes simples de los mismos. Llegados a este punto, se tomó como algo cierto e indubitable que el objeto inmediato de la percepción y aquello en definitiva dado no era el ente auto-estante sino tales componentes, a los cuales la aplicación exacerbada de la duda y la necesidad de que tengan un sustento que —habiendo eliminado al ente auto-estante al descomponerlo en dichos componentes y negando la posibilidad de que sea un subyacente de los mismos— pasó a ser la conciencia redujo a representaciones. Como consecuencia de esto, se pensó tácitamente que la relación inmediata fundamental con los entes sensibles no era coexistir con ellos, sino percibirlos, que los entes no están dados inmediatamente al percipiente en la coexistencia, sino en la percepción y que esta no requiere que los mismos sean ya dados y que aquel esté entre ellos para poder darse inmediatamente, sino que prescinde de esas condiciones y es suficiente por sí misma.

Ahora bien, no es evidente que ideas de atributos de la sensación, sensaciones u otros hipotéticos contenidos mentales, simples o no, como, p. ej., las apariciones en escorzo de la fenomenología, sean lo que captan inmediatamente las facultades de sentir y percibir. Tal determinación depende de prejuicios acerca de la facultad cognoscitiva y los entes que esta permite captar. La expectativa de que las exigencias metódicas de hecho van a dar un conocimiento cierto, sino de todo, al menos de la mayor parte de lo cognoscible,[162] no podía sino presuponer la existencia de una facultad de conocer inmediatamente lo evidente, más una concepción de lo evidente como simple. Desde la estructura de la facultad cognoscitiva así concebida se determinó la naturaleza de su objeto y por lo tanto la del ente que se ha de considerar evidente, el cual fue definido como algo simple. Porque los atributos simples parecen ser inmediatamente conocidos se mantuvo el error de tomarlos por entes y se los separó del ente del cual son atributos, cuando en realidad estos nunca son ni pueden ser percibidos por separado, sino tan solo el ente particular auto-estante cualificado con esos atributos. No reparar en la diferencia ontológica entre el ente y sus atributos, que solo pertenecen a lo que este es, además de llevar al error de tener a los segundos por entes y pensar que pueden ser objeto separado de percepción, dio lugar a considerarlos, como entes, simples y fundamentales. Al separarlos, algo posible solo en el pensamiento, como vimos, se pensó que pueden ser y son inmediatamente percibidos, pero son simples en tanto no se reducen a otros atributos (otros *loques*), no como entes sino en tanto pertenecientes al ser del ente.

---

[162] Cfr. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, II.

La recepción y reinterpretación de un punto de vista intuicionista proveniente de la tradición afectó negativamente a la comprensión del ente sensible de las primeras filosofías modernas y por el influjo de estas a aquella de filosofías posteriores. Entiéndase aquí por *intuición* el conocimiento inmediato y verdadero, intelectual o sensible, de algo simple. Su objeto son simples, unidades en las cuales no hay pluralidad, por lo cual pueden ser aprehendidas de a una en un ahora, sin error posible. En cambio, el conocimiento de lo plural y complejo no puede ser inmediato. Si bien la intuición moderna no es pensada como facultad de conocer las formas de los entes, sino verdades evidentes, tomadas como los principios de los cuales se va a deducir la totalidad de los conocimientos verdaderos en cada saber, la idea de que es una facultad de conocimiento inmediato y el supuesto de que lo conocido ha de ser simple se conservan. En consecuencia, lo evidente, en tanto inmediatamente conocido —en el tiempo comprendido como sucesión de ahoras y sin nada interpuesto entre percipiente y percibido—, tiene que ser aquello que es simple y solo lo simple puede ser evidente. De acuerdo con esto, los principios del conocimiento de la totalidad del ente sensible han de ser simples, pero, como ya hemos puesto de relieve, habiendo eliminado a las formas substanciales y la posibilidad de intuirlas, lo que queda es la facultad de conocer inmediatamente las llamadas ideas de cualidades y otros atributos simples de la sensación, ya no como universales, sino en tanto individuos. Reducida la intuición sensible a esta posibilidad siguen siendo tenidos por indudables tanto la existencia de la facultad como la de su pretendido objeto. En cambio, los entes individuales auto-estantes dejan de ser algo que pueda ser conocido inmediatamente mediante la intuición de sus formas substanciales. Sin la unidad de la forma substancial, cada ente es ahora una pluralidad, algo complejo, que tiene que ser deducido a partir de lo que es evidente a la percepción sensible, no mediante las reglas de inferencia de una lógica formal, sino, de acuerdo con reglas de derivación de como una nueva ontología, por composición en base a leyes de síntesis de los simples percibidos que expliquen la constitución del ente auto-estante, concebido como objeto para una conciencia, de acuerdo con diversas interpretaciones de las categorías del ente, primero en investigaciones acerca del entendimiento humano, luego en una filosofía trascendental. Por otro lado, en tanto lo simple es uno y no pluralidad, la intuición lo aprehende por completo. Esto lleva a concluir que lo dado se agota en lo inmediatamente conocido y evidente. Aplicando esto al conocimiento sensible, resulta que lo único dado es lo percibido, i. e., ideas de atributos simples de la sensación y sus sucesores en subsiguientes filosofías. Los entes que, no estando delante del percipiente, no son percibidos, los lados ocultos y el interior de los entes que están delante, no van a estar dados sino en la medida en que sean percibidos y a partir

de la unión de las percepciones de sus componentes simples; el ente percibido se agota en lo percibido del mismo.

Con sus principios y proposiciones arriba sumariadas, cuando es aplicada al ente, esta doctrina de la percepción sensible es rechazada en vez de ser aceptada. No es verdad que lo inmediatamente percibido deba ser simple ni que los entes complejos, aquellos que son auto-estantes, los cuales encontramos en la experiencia, no puedan ser objeto de percepción inmediata. Al contrario, es patente en cada caso que aquello inmediatamente percibido y evidente es el propio ente auto-estante, lo único que verdaderamente es ente, no ideas de particulares, atributos simples de la sensación, sensaciones u otras apariciones, que no son entes y por lo tanto no pueden ser percibidos, por lo cual no hay ni puede haber una facultad para específicamente intuirlos. Tampoco hay una facultad intelectual de intuir conocimientos evidentes. Ni hay tal cosa como una facultad de intuir a las formas de los entes, cosas también inexistentes. Así como no hay facultad de intuir particulares que sean atributos simples de la sensación, tampoco la hay para intuir algo así como las formas de tales atributos, menos aún las formas substanciales de los entes (en esto los pensadores modernos tienen razón). No existe una intuición como la concebía la tradición ni como la piensa la modernidad. No hay nada así como una intuición sensible de las supuestas componentes del ente individual auto-estante, atributos, sensaciones o la evolución de estos conceptos en otros como el de los qualia[163]; tampoco intuición de vistas o escorzos de los objetos. La reflexión introspectiva sobre las propias facultades que cada quien puede llevar a cabo desmiente que existan facultades apropiadas a la recepción de estas hipotéticas entidades.

Resultó errado decidir qué era lo inmediatamente dado y conocido por la percepción a partir de una naturaleza problemática atribuida a la facultad perceptiva, presupuesta a fin de satisfacer exigencias motivadas por una mala comprensión del proceder de las matemáticas, postulando así a los objetos que se prestan a ser aprehendidos por esa hipotética disposición de la facultad cognoscitiva. En vez de eso, la determinación verdadera de lo inmediatamente dado tiene que partir del ente, para desde allí comprender a la facultad que lo capta. Debe apoyarse en construcciones que se adapten a los entes, tomando en cuenta lo dado, los datos de la percepción, tal como los encuentra un acercamiento

---

[163] Al percibir entes auto-estantes es posible poner atención sobre sus diferentes atributos y cualidades y considerarlos separadamente, pero no como entes particulares que separadamente sean objeto de intuición sensible, sino mediante el pensamiento. Lo percibido siempre son y solo son entes particulares auto-estantes, pero el pensamiento puede considerar separadamente sus atributos, comprenderlos —con *loques* lanzados al ente— y comprendiéndolos comprender mediante estos al ente.

desprejuiciado a la misma. Una vez lograda una verdadera determinación del ente inmediatamente dado puede la indagación volverse hacia la facultad cognoscitiva y determinar la constitución de la misma que hace posible la comprensión del ente que encuentra.

### § 7. La percepción como abarcamiento y recepción del ente

El examen del objeto de la sensación y la percepción deja claro que las mismas están dirigidas inmediatamente a entes individuales auto-estantes, estos son lo patente a dichas facultades, no a partir de intuición de formas substanciales, sino por *abarcamiento* de los entes. Los entes son *abarcados* o *englobados* al ser *recibidos* por el sentir y el percibir. La compleción del acto de abarcarlos puede ser inmediata, pero cuando el ente es muy grande o muy pequeño para abarcarlo desde la situación que el percipiente tiene relativa al mismo, ocurre que el acto de abarcamiento no es simple e inmediato sino que completarlo toma tiempo; más que un acto consiste en una pluralidad de actos, un proceso. Si el ente es muy grande hay que recorrerlo en sucesión, si es muy pequeño hay que reducir el ámbito abarcado a fin de englobarlo solo a él. Lo abarcado inmediatamente es evidente, pero el ente que no es abarcado de a una, no es evidente, solo la parte o el todo abarcados lo son. Desde la situación del percipiente algunos entes son evidentes, otros no, pero cuando se completa su abarcamiento son inmediatamente percibidos y evidentes. Por ejemplo, en un ahora puede ser evidente solo una parte de un objeto, semi oculta por otro ente, pero moviéndose es posible percibirlo en su totalidad; cuando estamos demasiado cerca de un objeto grande, este no puede ser englobado por completo, pero al haber distancia respecto del mismo es posible abarcarlo de a una. En el abarcamiento y por ende la percepción (y el sentir a la base de esta) hay que distinguir dos aspectos relacionados con el tiempo. El primero consiste en *la compleción del abarcamiento*, que puede ser inmediata en un solo acto o tomar tiempo a través de sucesivos actos en los cuales se recorre al ente hasta englobarlo. Cuando el ente no puede ser percibido de a una, su abarcamiento consiste, no en una síntesis constitutiva del mismo como objeto a partir de sus atributos, sino en recorrer sucesivamente sus partes para englobarlo, lo cual no consiste en ponerlas juntas sino en percibirlas y advertir su unidad en el ente dado. El segundo aspecto es *la duración del abarcamiento una vez completo* y la consiguiente percepción del ente. Una vez consumada la percepción mediante el abarcamiento, este puede continuar mientras el ente —o grupo de entes, verbigracia, un parque, una ciudad o una parte del universo en una noche estrellada— abarcado sigue siendo percibido.

*Sentir* y *percibir* al ente es un modo de *abarcarlo* y *recibirlo*, lo cual invariablemente es inmediato ya que siempre se abarca inmediatamente a un ente,

el cual es englobado, o bien, como parte de un ente que lo contiene, o bien, en tanto está constituido por una pluralidad de entes, por ejemplo, una parte de una mesa, la mesa, la habitación donde está la mesa, cosas más grandes que la habitación o más pequeñas que la parte de la mesa.[164] El abarcamiento de entes que no pueden ser englobados inmediatamente, porque son muy grandes o muy pequeños, consiste en sucesivos actos de abarcar inmediatamente sus partes hasta completar el abarcamiento del ente grande o de dejar de abarcar partes de lo inicialmente abarcado hasta que el abarcamiento se ajuste al ente pequeño, partes que en ambos casos también son entes, continuando en uno u otro caso hasta llegar a englobarlos. El acto básico de percepción es el abarcamiento inmediato de entes. Se abarca un ente, un conjunto de entes, sus partes, etc., en cada momento lo abarcado es ente y es abarcado inmediatamente, siendo evidente. Los entes son abarcados desde la situación del percipiente respecto de ellos, por lo cual lo advertido no es todo lo que les pertenece. Sin embargo, todo el ente está dado —no solo lo advertido— y lo percibido es el ente. Percibir al ente abarcándolo inmediatamente no implica —ni tiene que hacerlo— *advertir* todo lo que pertenece al mismo y a su posible percepción; porque el ente no consiste en una síntesis (en marcha o acabada) de las percepciones del mismo. Dicha síntesis no es condición de que el ente esté dado.

Lo que determina la forma de su percepción es la forma de los entes y esta determina que la percepción deba abarcarlos o englobarlos. Porque el ente sensible es extenso, su extensión debe ser abarcada o englobada en su totalidad por la sensación y la percepción, bien sea, de a una, bien sea, recorriéndolo. Los entes auto-estantes tienen dimensión, lo cual resulta de su característica esencial de tener partes extra partes, las cuales también son entes. Esto a su vez se basa en que están unos entre los otros sin estar unos en otros, ya que, por su forma, entes diferentes tienen que estar unos afuera de los otros, pues entes que están unos en los otros no son diferentes sino uno y el mismo ente. Los entes no existen en solitario, sino que coexisten y su existencia-que-es-conjunta está sometida a la forma *estar-unos-entre-los-otros*, implicando que estén afuera unos de los otros de diferentes maneras, a los lados, detrás, arriba, abajo, en diagonal, en diferentes direcciones, a distancia (con otros entes interpuestos entre ellos). Su dimensión o extensión resulta de esta forma esencial que da lugar a que las partes de los entes, que también son entes, a su vez estén unas afuera de las otras. La forma *estar-unos-entre-los-otros* no puede ser puesta por el sentiente animal ni el percipiente racional,[165] sino que pertenece a los entes, por lo cual para poder abarcarlos este tiene que estar entre aquellos como uno más, sometido como ellos a dicha forma,

[164] Los entes abarcados son en relación con otros a la vez partes y todos.
[165] Cfr. capítulo precedente, esp. §§ 6 y 7

de modo que no puede consistir como ente en una conciencia o tener en sí un ente que sea algo así como una conciencia, un espíritu o una mente. Esto lo hemos visto varias veces. El abarcamiento y consiguiente sentir y percibir los entes sólo son posibles porque la relación inmediata fundamental con los mismos es coexistir con ellos al modo de estar entre ellos como uno más. Cuando están delante del percipiente (o de un mero sentiente) o suficientemente cerca (en términos relativos) este puede englobarlos y abarcarlos en la percepción, para lo cual ha de estar dotado de instrumentos que le permitan recibirlos. Estos órganos de recepción tienen que ser parte del sentiente-percipiente, entes entre los entes, abiertos a recibir al mundo. El mundo de entes en el cual están el percipiente racional y el sentiente animal se extiende alrededor de este porque está entre los entes. Los límites de la capacidad de abarcar y recibir de sus instrumentos sensoriales y perceptivos determinan lo que puede abarcar del mundo, tanto en lo grande como en lo pequeño, y como se le aparece (así, p. ej., el perro no ve colores o los murciélagos sienten de una manera peculiar a los objetos).

Tenemos, entonces, que abarcar o englobar entes con el sentir y el percibir no consiste en intuir simples o entes cuya percepción agote todo lo que les pertenece y sin embargo es inmediato. Esto se debe a que los entes individuales auto-estantes poseen dimensión, bien sea, pequeña, bien sea, grande o muy grande. En virtud de su forma tienen límites, ocupan lugares relativos a los demás entes y determinados por aquellos que los rodean inmediatamente. Sean minúsculos o solo pequeños, como una piedra, pluralidades como en una habitación, complejos de gran tamaño, como un campo, el mar, el cielo en la noche, tienen dimensiones que pueden ser abarcadas por el percipiente con sus instrumentos sensoriales, bien sea inmediatamente, bien sea mediante sucesivos actos.

### § 8. La asimetría de la relación de percepción

Es bien conocido que a partir de la modernidad la relación fundamental entre el hombre y el resto del ente se vuelve asimétrica, con una primacía de la conciencia. En una dirección que va del fundamento a lo fundado, esta está dirigida inmediatamente a sus representaciones como fundamento de las mismas y a partir de ellas se dirige al ente, o este solo es algo representado. En la dirección inversa, la relación consiste en la referencia de las representaciones a la conciencia como su condición. Lo dado inmediatamente es, por un lado, la propia conciencia y, por el otro, sus representaciones. La asimetría entre la conciencia y sus representaciones, nuevo punto de partida del conocimiento, determina la perspectiva dominante desde la conciencia. Una consecuencia de ello va a ser que el sentido de lo representado va a ser decidido por el hombre, posibilidad que

queda dispuesta para ser asumida. Si, en cambio, se constata que el hombre tiene una relación simétrica de coexistencia con la alteridad, desaparece o es modificada de manera importante la conexión de fundamentación que va desde este hacia las cosas, lo cual tiene como consecuencia otra perspectiva metodológica en la investigación del ente, que no parte del *yo*.

Hemos visto que cuando los elementos conectados por una relación son inmediatos uno al otro la ausencia de lo interpuesto determina de qué manera la relación no está mediada.[166] La percepción sensible es una relación inmediata, en la que percipiente y percibido no son términos equivalentes. La naturaleza del percipiente en cuanto tal es distinta de aquella de lo percibido en tanto percibido,[167] porque la relación es asimétrica. Según el sentido en que vaya, o bien, el percipiente *percibe a* lo percibido, o bien, lo percibido *es percibido por* el percipiente. Debido a la mencionada asimetría, en realidad se trata de dos relaciones diferentes, pero correlacionadas. Lo percibido, para serlo, depende del perceptor. La percepción lo relaciona con este, lo cual no quiere decir que sea algo solo para el mismo.[168]

La relación de *ser percibido* no puede prescindir de, sustituir, ser igual, ni

[166] Respecto de lo que aquí nos interesa, los elementos, términos o relacionados pueden tener la misma naturaleza respecto de su rol en la relación (en este caso son homogéneos o equivalentes) o pueden tener naturalezas diferentes (heterogeneidad o no-equivalencia), pueden ser independientes uno del otro o entre ellos puede haber una relación de dependencia, pueden ser entes o ente y ser, o ambos pertenecer al ser y no ser entes. La relación puede ser simétrica; esto es que la misma relación conecta al primer término con el segundo y al segundo con el primero. En este caso, los relacionados son equivalentes respecto de la relación y esta se caracteriza por la mencionada simetría. Otra posibilidad relevante para nosotros es que sea asimétrica, lo que en realidad consiste en una doble relación, porque la relación que va del primer término al segundo es diferente de aquella que va del segundo al primero y los relacionados no son equivalentes respecto de esas relaciones. La relación del segundo elemento con el primero puede ser, además de asimétrica, inversa a la relación del primero con el segundo. *Ser percibido* es la relación inversa a *percibir*, hay asimetría entre ambas relaciones y los relacionados no son intercambiables.

[167] En un sentido, lo percibido depende del percipiente y de la percepción, pues no hay algo percibido —aun cuando pueda existir independientemente de ser percibido— sin percepción y por lo tanto sin perceptor. En el sentido que atañe a la existencia y el ser como ente de la cosa percibida, estos no necesariamente dependen del percipiente y la percepción, no se puede asumir que sea así y, aún más, en realidad son independientes de ambos.

[168] Aquí hay que distinguir entre el ente percibido y *lo advertido en la percepción* del ente, ya que ambos pueden ser llamados lo percibido. Lo *advertido en la percepción*, entendiendo por ello aquello del ente percibido que es notado por el percipiente cuando lo percibe, depende en varias maneras del percipiente, mas no así el ente percibido. Volveré sobre esta distinción.

contener en sí misma a las de *coexistir con* el perceptor y *estar ante* este. Tampoco puede ser condición de estas relaciones. Según hemos visto, lo percibido debe *estar inmediatamente ante* quien lo percibe para poder ser percibido. Ahora bien, *ser percibido* no es una relación que pueda ponerse bajo la clase de las relaciones de *estar inmediatamente ante*.[169] *Estar ante* es una relación simétrica *entre entes*, los cuales pueden intercambiar su lugar en la misma: Si *A* está inmediatamente ante *B*, *B* está ante *A*. *B y A* son equivalentes respecto de esta relación. Para que esto sea posible, *A* y *B* deben compartir una determinación que les permita estar en la relación (p. ej., ser entes auto-estantes que están unos entre los otros), lo cual a su vez requiere que ambos existan y coexistan, de manera que respecto de esa determinación difieran entre sí sólo numéricamente en cuanto a su posición relativa en la relación. No podrían tener determinaciones tales que no puedan estar juntos de alguna manera y sin embargo coexistan. Esto debería cumplirse con independencia de la manera del *estar ante*, bien sea, que *A* y *B* sean *entes entre entes* y *estén* uno *delante* del otro, bien sea, que *A* exista solo como un percipiente y *B* como algo percibido por *A* y *esté* como *ante* su percibir, p. ej., como representación, mas no *delante* de *A*, bien sea, otra manera de *estar ante*. No es razonable ni concebible que un ente esté ante otro que no esté a su vez ante el primero. Si así fuera, no habría coexistencia entre ambos.

Ahora bien, la sola percepción, considerada en cuanto tal, no tiene esas características, mas bien es asimétrica y los términos de la relación no son equivalentes ni intercambiables. Si la percepción de algo es igual a, o determina que, lo percibido esté ante el percipiente, no se puede decir que este a su vez esté ante lo percibido, pues no es percibido por lo percibido. Como consecuencia, la mera percepción no puede ser igual ni contener en sí al mutuo *estar* uno inmediatamente *ante* el otro, ni a la co-presencia y coexistencia de ambos, que son relaciones simétricas, quedando un hiato insalvable entre lo percibido y el percipiente, con el contrasentido de que se pretende que el segundo tiene ante sí a lo primero. La relación *estar inmediatamente ante* solo puede ser una relación simétrica entre términos equivalentes respecto de la relación, de manera que sean intercambiables (lo percibido está ante el percipiente al igual que este está ante el primero), lo cual no sería posible si la propia percepción fuese lo que pone a lo percibido ante el percipiente o esto se fundase en la misma.

La relación de *estar ante* el percipiente tampoco puede ser producida

[169] Lo inmediatamente percibido *está ante* el percipiente, así ese *estar ante* este sea tan solo algo representado. Si lo percibido está dado como representación, existe para el percipiente, aunque la recíproca no se dé y no haya co-existencia entre ambos. Si bien para las teorías modernas de la percepción esto sería suficiente, tal cosa no es posible y no acaece, como veremos más adelante.

originariamente por el percibir o por otra facultad de un sujeto. Ser percibido no es lo mismo que estar ante quien percibe, ni es el caso que, siendo algo más, contenga a esta relación. El mero percibir no puede poner nada ante el perceptor, no puede darle entes sino que este percibe lo que tiene ante sí. Si diera lugar a lo percibido lo haría solo como tal, un correlato radicalmente diferente del percipiente, pero *ser percibido no consiste en estar ante aquel*, ni lo contiene en su comprensión, ni percibir consiste en tener a lo percibido ante uno. El significado de percibir es el de un recibir y advertir, darse cuenta, solo eso, no consiste en un estar ante o tener ante sí ni lo contiene en su comprensión. Por esta razón, la percepción no puede producir ese *estar ante* el percipiente que caracteriza a lo que este percibe, no puede dar lo que no posee ni tiene el poder de producir, de modo que estar ante el perceptor no puede ser algo representado, sino solo percibido y vivido en la percepción de sí mismo y el entorno. Los entes percibidos aparecen estando ante quien los recibe, lo cual sería imposible si no estuviesen verdaderamente *ante* los percipientes. Se ha pensado que las hipotéticas representaciones son lo que estos tienen ante sí, mas —de nuevo— percibir algo no es igual a tenerlo ante sí, sino que lo segundo es un requisito de poder percibirlo y no al revés. De ser verdaderas, las representaciones no podrían mostrarse como estando *ante* o *delante de* quien percibe, porque *ni la percepción ni otra facultad del percipiente* puede producir esta relación, esta facultad solo puede tomar conciencia de lo que percibe, lo cual es algo otro que tenerlo ante uno o delante de uno. Por otro lado: ¿Cómo podría surgir la relación de estar ante (todavía menos estar delante), que es simétrica, a partir de una relación asimétrica como percibir?[170] La diferencia entre el perceptor y lo percibido —si cada uno es tomado nada más que en cuanto a su rol en la relación— los separa de forma radical. Por ello, careciendo de una determinación común respecto de la cual solo difieran numéricamente como individuos en virtud de sus posiciones relativas en la relación (aunque difieran en cuanto a otras determinaciones genéricas o específicas), pudiendo intercambiar dichas posiciones, no estarían juntos verdaderamente.

No obstante, el percipiente tiene ante sí a lo que percibe y está ante ello. Una cosa no puede ocurrir sin la otra en tanto la relación *estar ante* es simétrica y recíproca, implicando que están juntos y coexisten verdaderamente, lo cual confirman los entes involucrados. No es verdad que en la percepción el hombre tiene ante sí a lo percibido pero no está ante lo que percibe. Los hechos lo desmienten. Así como las tengo ante mí, estoy ante las cosas que veo, toco, oigo, huelo, gusto. Sea yo un ente entre los entes o una conciencia, las percibo con el innegable carácter de estar ante mí y yo ante estas. También me tengo ante mí y

[170] Otro tanto puede argüirse respecto de la relación de *estar-entre-los-entes*.

estoy ante mí mismo cuando me a-percibo, bien sea, desde afuera de mí mismo mediante mis sensorios exteriores, cuando, vgr., toco o veo una parte de mí, bien sea, interiormente desde mí mismo, cuando siento a mis órganos internos, p. ej., al respirar, o doliendo y sintiendo placer corporal, que son del ente auto-estante que soy yo, también las emociones y pasiones tienen, por decirlo así, una manifestación corporal. Estoy ante lo que siento, aun en el supuesto de que fuera una conciencia, subjetividad o mente (lo que, por otro lado, sería contradictorio), desde mí percibo al mundo, lo cual hago desde una perspectiva, la que tengo frente al mismo. Lo más próximo a mí soy yo mismo como auto-estante entre los demás entes, y estoy ante mí mismo en las formas que he mencionado, luego están los demás entes. Si soy una conciencia, entonces primero estoy ante el objeto que constituyo como mi cuerpo o al que pienso como tal y luego ante los demás objetos. Sea yo un auto-estante entre los demás auto-estantes o una conciencia, estoy ante lo entes que percibo —incluido yo mismo, tanto cuando lo hago desde afuera de mí mismo como interiormente— y no solo ellos ante mí, esto es un hecho. Es patente además, no solo que *estoy ante* lo sentido —bien sea, otro ente, bien sea, yo mismo, desde afuera de mí mismo o no—, sino que lo estoy en la forma de *estar delante de* ello. Eso no es igual al mero percibir, ni esta facultad o toda la capacidad de concienciar lo pueden dar.

No es posible, entonces, ni ocurre, que lo percibido este ante quien lo percibe, como algo que existe para este, dado como representación, pero que la recíproca no se dé y el percipiente no esté a su vez ante lo percibido, lo cual igualmente podemos verificar en toda percepción de entes. Que exista una relación de *estar ante* entes asimétrica no es razonable y tampoco factible. *Estar ante* es una relación de situación entre entes, que como tal solo puede ser simétrica y la cual es siempre simétrica en todos los entes que podemos percibir aparte de nosotros mismos, como también lo es entre nosotros y los entes que de los que tenemos percepción, así como entre nosotros y nosotros mismos al percibirnos. Si la percepción pusiera a su objeto ante el percipiente, este no podría a su vez estar ante lo percibido, porque esta relación no es simétrica. Lo percibido estaría dado a quien percibe, existiría (solo) para este, pero no habría coexistencia entre ambos. El solo percibirlo no puede producir verdadera coexistencia entre uno y otro. Pero las relaciones *estar ante* y *estar delante* requieren coexistencia entre los relacionados y son simétricas. En consecuencia, el percibir no puede poner el estar delante de ni el estar ante el percipiente de lo percibido.

Permítaseme insistir en que *percibir* —en tanto recibir, darse cuenta, una forma de tener conciencia— y *estar ante* lo percibido o *tenerlo ante sí* son cosas radicalmente diferentes. No se debe confundir a lo uno con lo otro. Una consecuencia adicional de esto es que lo percibido no podría existir solo como

percepción, despojado del carácter de estar ante el ente que lo percibe. El concepto de meras percepciones, que no están ante quien tiene conciencia de ellas, así fuesen solo como algo representado, únicamente percibido, es una construcción vacía del pensamiento. Percepciones en las que lo percibido no esté ante el percipiente son algo de lo cual no hay manera de saber cómo sea o pueda presentarse.[171] Si solo hubiera percibir, si me quedo solo con este y elimino el estar ante mí de lo percibido, no puedo formarme idea alguna de la forma que tendrían la percepción y lo percibido. En verdad no podrían poseer la forma que nosotros encontramos en la experiencia de los entes ni estos estar como ante nosotros, ni nosotros ante ellos. Pero, seamos conciencias o auto-estantes entre los demás entes, es innegable que estamos ante lo percibido. *Ahora bien, estamos ante ello en la forma de estar delante de ello y lo percibido delante de nosotros, como entes que están unos entre los otros*. Como el percibir no puede poner, ni sustituir, al verdadero *estar ante* lo percibido, que consiste en *estar delante de* ello, como entes entre los demás entes, este debe ser independiente del percibir los entes ante y delante de los cuales estamos, según muestra la experiencia, y anterior al mismo. La posibilidad de esta facultad o capacidad presupone, entonces, que lo percibido este ante quien la efectúa y, adicionalmente, dado en la única manera en que están los entes percibidos, a saber, delante de los que los perciben; y viceversa. Estamos ante los entes y estos ante nosotros. La relación de estar ante, siendo simétrica, solo puede darse entre coexistentes, de lo cual se sigue que coexistimos con los entes que percibimos, siendo un ente más entre estos. Entes que tengan capacidad de sentir o percibir no podrían ser meras conciencias, almas o mentes, ni poseer conciencias, almas o mentes que efectuaran la percepción, puesto que tienen que estar ante y delante de lo que perciben. Una conciencia no podría tener ante sí a lo percibido y a la vez estar ante ello.

En el capítulo precedente mostré que sentir y percibir requiere estar entre lo percibido y sentido. Partiendo de la relación entre los entes sensibles de *estar-unos-entre-los-otros*, argumenté que un percipiente no puede —mediante la percepción o con intervención de la imaginación— dar esa forma a los entes de

---

[171] No es verdad, por cierto, que lo único que haya sea como un haz de percepciones, meras percepciones que no se muestran con el carácter de *estar ante* el *yo* que tiene conciencia de ellas y es algo otro. Eso es insostenible. Las percepciones serían imposibles a no ser como percepciones ante el percipiente, de entes entre los entes, sometidas a esa forma, de lo contrario no solo estarían inconexas y no habría manera de tener experiencia, sino que ni siquiera podrían ser percibidas, pues el percibir que conocemos es imposible sin estar ante lo percibido o tenerlo ante el percipiente, menos aún que lo percibido tenga la forma de estar unos entre los otros de los entes percibidos y sería sumamente improbable que una habituación produzca dicha forma. Un haz de meras percepciones consistiría mas bien, como apunta Kant, en lo que él llama meras sensaciones, algo de lo cual no podríamos tener percepción.

los que tiene percepción, pues tal relación solo puede pertenecer a entes reales en sí mismos, por lo cual tiene que estar entre estos para poder sentirlos y percibirlos.[172] No es posible tener conciencia de entes que están unos entre los otros sin estar entre ellos. Ahora he considerado a su relación con los entes que son percibidos. A partir de esta relación he mostrado que el percipiente está ante lo que percibe y esto a su vez ante él, en la forma de estar uno delante del otro. Este es, en adición, un hecho que se revela en la experiencia, considerada tal cual se presenta, sin distorsionarla con los dogmas modernos. Al igual que la relación de estar unos entre los otros, esta relación tampoco podría ser dada por el mero percibir —que a lo sumo pondría a lo percibido ante el percipiente, sin que este esté a su vez ante lo percibido, por lo tanto sin verdadera coexistencia, o pondría algo que no tendría ninguna semejanza con la experiencia que tenemos cuando sentimos y percibimos, pero estrictamente no podría poner nada ante quien percibe— o con intervención de la imaginación (algo por lo demás inexistente como facultad de producir individuos). En consecuencia, el percipiente está realmente delante de lo que percibe y no meramente se lo representa como ante sí, lo cual solo puede ocurrir si está entre los entes. Esto complementa al razonamiento anterior según el cual para poder tener conciencia sensorial y perceptiva de entes hay que estar entre ellos como uno más. No solo la relación de los entes percibidos de estar-unos-entre-los-otros le revela que tiene que estar entre ellos, sino que también su propia relación con dichos entes por sí sola le muestra que está entre ellos. No es posible sentir ni percibir entes que estén unos ante los otros sin estar ante ellos en la misma manera en que los entes sentidos y percibidos están unos ante los otros. Si estos son patentes estando-unos-entre-los-otros, el sentiente/percipiente tiene que estar delante de ellos como un ente más entre los mismos para poder sentirlos/percibirlos. Un concienciante que solo tuviera delante de sí a lo que siente o percibe, pero no estuviera a su vez ante ello y delante de ello, no podría tener conciencia de entes que estén unos entre los otros.

Así pues, no sería posible representar el *estar unos ante los otros* y *unos entre los otros* de los entes, incluido el propio hombre, si no estuviesen así dispuestos real e independientemente de la percepción y en general de su concienciar. Si las percepciones fuesen meras representaciones no sería posible presentar el orden o disposición de *estar entre* y *ante* de unas con las otras —si se quiere: su ordenamiento espacial— porque el mismo es ajeno al solo concienciar y no le es posible al concienciante proporcionar dicha ordenación, que es real. A

[172] Esto vale no solo para el hombre sino también para el resto de los sentientes animales, aunque sin capacidad de comprender lo que sienten estos no tengan propiamente percepción de entes.

través del percibir hay un darse cuenta inmediatamente de lo percibido, de que existe y de lo que como ente es. Esto se presenta cómo es y no como no es. Si lo percibido fuese representación habría de presentarse como tal, percibido meramente como representación y no como ente entre los entes, sino a lo sumo bajo otra forma de relacionarse con el concienciante y los demás entes percibidos por este.

La relación de *estar* uno *ante* otro solo es posible entre entes que *están unos entre los otros* y se da al modo de estar uno *delante de* otro y viceversa, siempre como relación simétrica. Al igual que la relación de *estar unos entre los otros*, no tiene como relacionados a un percipiente y algo percibido, sino a entes que pueden cambiar su lugar en la relación, los cuales, entre muchas posibilidades, pueden ser un percipiente y lo que este percibe. Estar delante de algo, como ente entre otros entes, no es una relación de fundamentación o dependencia. Los relacionados son independientes entre sí y en cuanto a que existen o a lo que son no se basan en esa relación. En tanto entes que existen entre otros entes son homogéneos y a ese respecto se diferencian entre sí solo numéricamente, no porque pertenezcan a clases de ente completamente diferentes como *alma* y *cuerpo*, *conciencia* y *concienciado*, *sujeto* y *objeto*, *Dasein* y *cosa*, etc. Todo concienciante, perceptor o meramente sentiente, es un ente más entre los demás, algunos de los cuales siente o además percibe, y la relación de *estar delante de* es una relación entre entes que están unos entre los otros, sólo así es posible. El concienciar no pone a lo percibido o sentido ante el concienciante, sino que para que algo sea recibido por el sentir o el percibir tiene que estar ante este estando delante del mismo. Desde el punto de vista moderno y en buena medida también el contemporáneo esta no es la relación inmediata fundamental entre el hombre y el resto del ente, sino la *percepción* y en general, *tener conciencia de ello*. Pero la inmediatez del estar unos entre otros de los entes y, en consecuencia, la de estar uno delante de otro es muy distinta a la inmediatez derivada de la percepción sensible. Permítaseme insistir en algo obvio, a saber, que percibir no es *estar delante* de algo o *tener algo delante* o *ante* uno, no es una relación recíproca ni simétrica y los términos relacionados por la relación no son homogéneos. Percipiente y percibido son esencialmente términos diferentes en la relación. De que el primero perciba al segundo no se sigue que este perciba a su vez al primero.

La relación de percibir no puede prescindir de las relaciones de coexistir con lo percibido y estar delante de ello. No puede sustituir a esas relaciones, contenerlas en sí, producirlas ni es condición de las mismas, sino que está condicionada por ellas.

**§ 9. La hipóstasis de la relación de percepción, la división moderna de la totalidad del ente y otras dificultades**

Las nociones de *percipiente* y *percibido* —y en general las de *concienciante*, como el ente que tiene conciencia de algo, y *concienciado*, aquello de lo cual tiene conciencia— indican *posiciones* en una *relación* y no pueden ser determinaciones ontológicas fundamentales que impliquen la división de la totalidad de los entes en dos clases de ente definidas a partir de estas posiciones.[173] Hipostasiar a la relación de percepción y en general a la de tener conciencia, poniendo a un lado a las relaciones de coexistir y estar delante que lo percibido tiene con el perceptor ha constituido una decisión filosófica equivocada, que ha dado lugar a la mencionada división[174]. Ente en el sentido principal, a decir verdad, el único sentido, es el ente auto-estante, que erróneamente fue llamado substancia, y se divide en clases según múltiples divisiones en géneros y especies. *Percipiente* y *percibido*, o mejor: *concienciante* (o *conciencia*) y *concienciado*, no son las determinaciones ontológicas más generales de los entes que están vinculados por la relación de *tener-conciencia-de algo* al modo de *percibirlo*, ni, en cuanto tales, las determinaciones ontológicas fundamentales de las dos clases del ente auto-estante, no son, así pues, las únicas maneras posibles de ser ente auto-estante. La totalidad del ente no se divide en *percipiente* —o *concienciante*— y aquello *percibido* —o *concienciado*—. Puesto de otra manera, no es verdad que una clase de ente, lo percibido, es ente, es decir, existe, porque es percibido, o que ser percibido y en general ser concienciado constituya al ente inmediatamente concienciado o percibido, ni forme parte de su constitución como ente, sino que este existe independientemente de que sea percibido y en general de que algún ser con facultad de tener conciencia tenga conciencia del mismo. Tampoco es verdad que el percipiente y en general los seres concienciantes sean entes solo en tanto perciben y en general tienen conciencia, que su constitución como entes dependa de que sean algo que tiene conciencia y comprende, siendo

[173] No tengo en mientes aquí al racionalismo de la primera modernidad, sino a lo que, como muchos, pienso que es lo más representativo y a la larga influyente del espíritu moderno, sobre todo a partir del empirismo. Como es sabido, el cartesianismo divide a la totalidad del ente, considerado como substancia, en *alma*, cuya esencia es, en mis palabras, concienciar, y *cuerpo*, definido por la extensión. De los cuerpos solo hay conocimiento sensible mediante representaciones, que son lo inmediatamente *percibido*, aunque sea el espíritu el que determine su esencia; después de esto el argumento racionalista de Descartes cree probar, desde sus principios, la existencia real de los cuerpos como son representados. Con el fracaso de las pruebas de la concordancia de las representaciones con las cosas en sí mismas, la división de la totalidad del ente se mueve hacia la dicotomía percipiente y percibido.

[174] He usado términos como "hipóstasis" e "hipostasiar" para referirme a la toma de cosas inexistentes por entes en filosofía. También empleo los términos en cuestión para referirme a la suposición de que existen relaciones entre esas conjeturadas realidades.

percibir una manera de tener conciencia, sino que existen como entes que adicionalmente poseen la facultad de tener conciencia, y dentro de esta las posibilidades de percibir y comprender.[175] No es ser percibido ni percibir, en uno y otro caso, aquello que los hace entes, sino que son entes que pueden ser percibidos o están dotados de la facultad de percibir. Ser percibido y percibir no son, pues, determinaciones ontológicas del ente o de sus clases máximas sino que expresan una relación posible de un ente con otro ente. El concepto de percipiente, definido a partir de la posesión de la correspondiente facultad en el ente adecuado, no es la determinación ontológica de una clase o género máximo del ente, sino que forma parte de las notas de una especie, por cierto ínfima, que es sentiente y racional, siendo sentir una determinación genérica. Definir a los entes relacionados por la percepción, para el percipiente, como algo que percibe y tiene conciencia de algo cuya existencia consiste en ser percibido o concienciado no es otra cosa que hipostasiar a la relación de percepción junto con los términos de la misma.[176] Al hacerlo, la entidad y definición de esos entes, su esencia y existencia, pasan a depender de la relación.

---

[175] Concienciar es una facultad de un ente, una capacidad del mismo. En cuanto tal se divide en facultades más específicas, entre las cuales están sentir y percibir. Ambas son maneras de tener conciencia. El concepto de concienciar es más general que el de sentir o percibir, puesto que comprende a todos los modos de tener conciencia. Me he referido a la clase del ente —por lo tanto a los individuos a partir de esta clase— que ejerce la facultad de tener conciencia en el modo de percibir como *percipiente* y ahora estoy empezando a hacerlo también como *concienciante*. En el uso que intento hacer de ellos, ambos conceptos se refieren al mismo ente, en cuanto a su clase o como individuo, si bien difieren en cuanto a su comprensión, ya que *concienciante* designa a un ente a partir de la puesta en acto de su facultad general de tener conciencia, mientras que *percipiente* lo hace a partir del acto de la de percibir. Sin embargo, en tanto se trata del mismo acto de *tener conciencia* en el modo de *percibir*, ejercido por uno y el mismo ente, no de actos diferentes o de individuos distintos, el *concienciante* y el *percipiente* son el mismo ente. Empleo de modo análogo los conceptos de *concienciado* y *percibido* para referirme al ente, uno y el mismo, del cual se tiene *conciencia perceptiva* en uno y el mismo acto. En este capítulo me he centrado en el problema de la percepción puesto que fue un motivo cardinal detrás del abandono de la tradición y la nueva manera de considerar al ente sensible constituyó una componente esencial del giro moderno. Centrado en examinar a la relación de percepción, me he referido al ente *concienciante* como *percipiente*. Mi punto de vista es que la hipóstasis de la relación de percepción condujo a que se hipostasie a la relación de tener conciencia en general. Si bien creo no haber generado confusión al emplear el concepto de *percipiente* para referirme al ente *concienciante*, la clase propia a la cual pertenece este ente, de acuerdo con el punto de vista moderno, debe definirse desde la determinación más general, esto es, como *concienciante*.

[176] Hipostasiar a la relación de percepción no solo consiste en que los relacionados, *percipiente* y *percibido* sean considerados en cuanto tales como ente y como las dos clases de ente que hay o, puesto de otra manera, que ente sea, o bien, concienciar (no únicamente algo que percibe), o bien, ser percibido. La propia relación de concienciar, su estructura (el *concienciante tiene conciencia de* lo *concienciado*), es considerada como ente y el

De lo dicho resultan —solo para el ente que tiene conciencia, en relación con este y desde su punto de vista— dos maneras de ser ente. Por un lado queda el *yo* que, teniendo certeza inmediata de su existencia y creyendo estar seguro de que la tiene de sí como conciencia, tiene conciencia de otros entes, y del lado opuesto quedan aquellos entes que la conciencia perceptiva le muestra inmediatamente. Esto se funda en la estructura de la relación y las respectivas posiciones de los relacionados en ella. Estos son equivocadamente interpretados como las dos clases posibles de ente y comprendidos de conformidad con esta interpretación, a partir de la definición que en virtud de su posición en la relación de percepción les corresponde como relacionados (ser concienciante o concienciado). La relación *tener conciencia* es principio de la división de la totalidad del ente y la percepción pasa a ser central en esta relación. Así, además de que las determinaciones ontológicas fundamentales que se les atribuye se basan en su lugar en la relación de percepción, lo cual se generaliza a la relación de concienciar, con ello se está pensando que la relación fundamental que vincula en tanto entes a percipiente, o conciencia, y percibido, o concienciado, es el percibir o el concienciar de la conciencia. Se abandona, como he dicho reiteradamente, la verdad de que la primera relación entre ambos entes es la de coexistir en la forma de estar entre los demás entes y se piensa que la relación fundamental del hombre con la alteridad es tener conciencia de la misma, con lo cual, una relación entre dos términos, que presupone relaciones previas, es considerada principio y da lugar a una perspectiva de investigar desde el ente que tiene conciencia.

La percepción, como parte de la facultad de tener conciencia, es una relación real que parte del concienciante percipiente, quien la establece, pero no es una relación de la cual dependan la esencia y existencia del ente concienciado percibido, como tampoco la del concienciante percipiente y sin embargo, fue tomada tácitamente como la relación a partir de la cual se determinan las dos regiones admitidas del ente, siendo elevada al nivel de relación fundamental entre entes, presuponiendo con ello una cierta naturaleza en el ente en cuanto tal y su división en las dos clases generales consideradas en esta relación. La nueva división de la totalidad del ente está contenida en la relación porque es reconocido como ente solo lo que es o puede ser relacionado en la misma. Y como la relación es asimétrica y los relacionados no son equivalentes, en su asimetría la relación

---

concienciante identificado con la misma. Este es interpretado como algo que consiste en tener conciencia y lo inmediatamente percibido considerado como algo que le pertenece en tanto representación. La hipóstasis de la relación asigna toda la estructura de la relación de concienciar lo percibido —con sus tres componentes— al percipiente como lo que este es. El percibir pertenece al concienciante y como lo percibido depende de ser percibido se lo piensa asimismo como perteneciente al concienciante. Volveré sobre esto en el próximo capítulo.

determina una división de la totalidad del ente de acuerdo con la posición de los relacionados en la misma, entre lo que percibe y lo percibido, generalizada a lo que conciencia y los entes que son concienciados por el ente que tiene facultad de tener conciencia. Por cuanto, además de no ser simétrica, la relación de percepción implica una dependencia de lo percibido y concienciado respecto del concienciante percipiente, la hipóstasis de esta relación tiene como consecuencia la dependencia de una región del ente respecto de la otra. Y en tanto la ontología resultante está determinada por la hipóstasis de la relación de percepción, generalizada a la facultad de concienciar, los entes habrán de ser considerados exclusivamente desde la perspectiva como de primera persona que el concienciante percipiente tiene de ellos.

Pero los entes auto-estantes objeto del percibir son independientes del hombre y de su percepción, tanto respecto de que existen como de lo que son en cuanto ente y en cuanto a los atributos sensibles con los cuales son captados por este (como su extensión, figura, dureza, color, etc.).[177] Que el ente sea percibido depende de que haya un perceptor y del acto de percibirlo, pero de eso sólo se sigue que lo es si hay un percipiente y cae bajo su percibir. En tanto realizados por quien percibe, los actos correspondientes dependen de este y la facultad en cuestión, pueden ser múltiples y variados —tanto en un mismo individuo como en varios percipientes—, pero el ente percibido es el mismo en los diferentes actos de recibirlo, aunque lo advertido del ente en esos actos no tiene que ser lo mismo. En cada uno es recibido un ente o conglomerados de entes, destacándose diferentes atributos y cualidades sensibles, partes y aspectos de ellos, desde diferentes situaciones posibles del percipiente en relación a lo percibido y generalmente lo advertido del ente o de los conglomerados de entes varía en los sucesivos actos de percepción. No todo lo que pertenece al ente o entes percibidos está delante de quien percibe, pues debido a la situación siempre hay partes ocultas, por ejemplo, el interior o la parte posterior de los entes. Además, los poderes de los medios sensoriales varían en las diferentes especies sentientes y en

---

[177] El ente auto-estante y los *loques* generales que corresponden a las determinaciones del mismo bajo las categorías *que muestra al ser percibido* son independientes de la percepción y del percipiente. En consecuencia, las construcciones filosóficas propuestas para una comprensión correcta del ente auto-estante sensible como tal y sus atributos bajo las categorías generales tienen que ser aceptadas y no rechazadas por este. No son condiciones de posibilidad del mismo en el percipiente que puedan deducirse trascendentalmente. No son estructuras de una racionalidad, bien sea, inmutable, bien sea, cambiante, de manera histórica, cultural-geográfica, identitaria, etc., las cuales determinen y constituyan al ente, pues este rechaza a aquellas que no dicen su verdad; las interpretaciones a que dan lugar las mismas no pueden constituir al ente, ni total ni parcialmente, únicamente pueden comprenderlo; son solo construcciones del pensar que intentan comprender al ente y en dicho intento pueden tener éxito, total o parcial, mayor o menor, o fracasar.

los diferentes individuos de una misma especie, por lo cual aquello de lo que está delante del sentiente que es captado por los mismos varía. Por otro lado, la atención de los sentientes y por lo tanto aquella de los percipientes racionales no se fija sobre todo lo que estando delante de estos puede ser captado por sus medios sensoriales, sino solo sobre una parte en cada acto perceptivo. Así pues, tanto los actos como lo advertido en lo percibido en esos actos varía, no solo en cuanto al momento en que ocurren, sino en cuanto a aquello sobre lo cual ponen atención, mayor o menor, y a lo que advierten del ente o conjunto de entes recibidos. Verbigracia, el percipiente, también el mero sentiente, puede fijar su atención en una cualidad (color, forma o figura) del ente o en una parte (que tiene delante) del mismo, en algunos entes y no en otros, según lo que llame su atención o le interese, por diversos motivos, o puede percibirlos desde una situación u otra.[178] Resulta entonces que *lo advertido en el ente al percibirlo* varía dependiendo de la situación, los medios perceptivos, y el foco de la atención en cada acto de percepción y por lo tanto del perceptor, en cuanto a lo que abarca y en cuanto a aquello focalizado en la percepción.

Hay que distinguir entre lo sentido y percibido, el *ente* o *entes percibidos* o *sentidos*, y *lo advertido en la sensación* y *la percepción* de los mismos. Lo segundo consiste en aquello del ente o entes, que estando al frente suyo y pudiendo ser captado por sus medios sensoriales, cae bajo la atención de un concienciante-percipiente o un mero concienciante-sentiente. Es aquello de lo cual este se da cuenta, por decirlo así, no necesariamente al modo de comprenderlo, lo cual depende del concienciante mas no así de las cosas percibidas. Lo *advertido del ente* (o entes) no es lo mismo que el *ente percibido* (por ejemplo, las caras y partes del ente avistadas con sus cualidades y atributos en los escorzos en que el ente se muestra a quien lo percibe pertenecen a lo advertido del mismo, pero no son el ente percibido). Lo advertido tiene dependencia respecto de la percepción y del ente que la efectúa, mas no así el ente que es percibido. Lo *advertido en la percepción* del ente no debe ser confundido con el propio ente percibido y en ningún caso ha de ser hipostasiado. De lo contrario, se corre el riesgo de considerar ente a algo que no lo es, tomando a algo

[178] El principio de diferenciación y separación de los atributos del ente individual auto-estante, lo único que es ente, así como unos de los otros, que hace posible que atributos y cualidades del ente puedan llamar su atención y los considere separadamente, mas no únicamente el ente, reside en el pensamiento, no en el sentir. Únicamente el pensamiento —no la sola sensación ni por lo tanto la percepción— puede llevar a cabo la separación de los atributos, vistas, escorzos, etc., de los entes, comprender los atributos del ente particular y comprender al ente como algo cualificado por sus atributos. Siempre lo sentido y percibido son auto-estantes, no atributos (que para poder ser sentidos y percibidos separadamente tendrían que ser entes), pero es posible comprender sus diferentes atributos como parte de su ser, no como entes que sean percibidos en sí mismos.

que depende del percipiente —aquello advertido por este en el ente durante el acto de percibirlo— por el propio ente que es percibido en dicho acto, lo cual no es. Ninguna reunión de atributos y cualidades (que además dependen de la situación relativa, como la forma y figura aparente o la tonalidad del color dependen de la dirección o la intensidad de la luz que recibe el objeto en relación con la vista de quien lo mira) o escorzo del ente percibido es dicho ente, ni puede ser ente. Si, bajo una comprensión errada de lo percibido, arbitrariamente se toma a lo advertido en el ente por aquello dado a la percepción y percibido, el propio ente percibido es reducido a aquello sobre lo cual el percipiente pone su atención al percibir, advirtiéndolo, lo cual no solo no es el ente percibido sino que ni siquiera es ente. Con ello, lo percibido pasa a ser considerado como dependiente del percipiente. La percepción lo relaciona con el ente del cual depende para ser percibido, pero la hipóstasis de esta relación hace que se lo considere una de las dos formas de ser ente y como tal dependiente del concienciante-percipiente. Toda otra relación (estar entre y estar delante de las cosas) tiene entonces que fundarse en la relación de percepción.[179] La relación de estar inmediatamente delante del ente queda eliminada como relación real con las cosas, como también queda fuera de juego la relación de estar inmediatamente entre las cosas, a este respecto como una cosa más, que fundaba la posibilidad de estar inmediatamente delante de las cosas (solo una manera de estar entre ellas). No son tomadas en cuenta como fuentes de verdades acerca del ente, ya que el hombre, tomándose básicamente como conciencia o subjetividad, cree haber dejado de estar inmediatamente entre los entes.

De esta manera llega a dominar el pensamiento general según el cual la percepción inmediata —la cual da lugar a la evidencia del ente sensible— tiene que advertir y recibir inmediatamente todo lo que pertenece al ente percibido, para lo cual se presupone que el ente en cuestión se agota en lo advertido en la percepción del mismo, solo así —se piensa— podría ser inmediatamente percibido. La suposición de que lo inmediatamente percibido y evidente debe ser simple, ideas de atributos y cualidades simples de la sensación, propia de la modernidad temprana, satisface este parecer. Otro tanto ocurre después con las

[179] Lo cual implica que lo único dado en el aquí y el ahora, por decirlo así, es lo inmediatamente advertido en lo percibido. Ni la totalidad de los entes, ni la totalidad del ente percibido en cada ahora están inmediatamente dadas, sino que solo están dadas en la medida en que una síntesis de percepciones inmediatas de aspectos de los entes se va realizando hasta constituirlos individualmente y luego conjuntos y totalidades de los mismos. Esta síntesis no puede dar un conocimiento evidente de los entes, ni uno cierto, ya que jamás puede completarse. Con todo, sucesivas filosofías pretenden sin éxito fundar un conocimiento cierto de los entes basados en la mencionada síntesis a partir de percepciones evidentes.

filosofías de la subjetividad y asimismo lo hace el posterior punto de vista fenomenológico de acuerdo con el cual lo evidente son las apariciones —siempre escorzos, que no pueden ser sino planos y superficiales— de los objetos en el flujo de la conciencia inmanente. Las diferentes teorizaciones modernas son conformes con ese pensamiento y se subordinan al mismo.

### § 10. De la relación inmediata fundamental del hombre con los entes

Existen entes —sean reales en sí mismos o solo para el hombre, inmanentes o no, auto-estantes y cualidades más otros atributos o solo unos u otros—. Si dos entes están inmediatamente relacionados de manera real coexisten y muchos entes relacionados inmediatamente unos con los otros —de manera tal que cada uno de ellos se relaciona con cada uno de los demás— coexisten. Dos o más entes que coexisten forman una pluralidad de entes. Estas relaciones tienen que ser reales, bien sea, trascendentalmente reales entre cosas en sí mismas, bien sea, empíricamente reales, p. ej., entre fenómenos objetivos para una subjetividad. Las relaciones en cuestión no pueden ser solo pensadas o imaginadas. Un ente que no tuviera *relación inmediata* real con otros entes existiría solo —de hacerlo—. De esto se sigue que no es posible que haya una relación real entre dos o más entes sin que estos coexistan y que ninguna relación real entre entes puede darse sin que los mismos coexistan o puede tener como consecuencia que no coexistan.[180]

Si bien entes relacionados de la manera antedicha coexisten, no toda relación real da lugar a la coexistencia, en el sentido de que sea la condición necesaria y suficiente de esta. Verbigracia, unos cuerpos son más grandes que otros, pero no coexisten en virtud de esta relación sino que la misma es posible en tanto coexisten. La relación que dé lugar a la coexistencia de entes tiene que ser inmediata y la primera relación real que se dé entre los mismos, de manera tal que, existiendo, vinculados por dicha relación coexisten. Tal relación tiene generalidad máxima en el sentido de que todos los entes coexistentes han de estar vinculados entre sí por la misma, un ente que no esté sometido a esa relación no puede existir con los entes que coexisten en virtud de ella. Podemos llamarla *relación inmediata fundamental*, porque además de primera es condición de las demás relaciones que pueda haber entre los entes coexistentes. Su forma determina la manera en que coexisten. Además, la forma de la relación inmediata fundamental, por ende

[180] Esto se refiere a relaciones entre entes, no a relaciones entre un ente y algo que no sea ente o entre no entes, las cuales no requieren ni implican coexistencia. Las relaciones con no entes (por ejemplo, las del hombre con no entes) o entre no entes (verbigracia, conceptos, ideas, atributos o algo que pertenezca al ser del ente pero no al ente) no son relaciones entre coexistentes, tampoco lo son las relaciones del hombre con pensamientos o imaginaciones.

aquella de la coexistencia, determina a las propiedades generales de los entes coexistentes en virtud de las cuales pueden estar y están bajo esta relación. Aunque tengan una generalidad muy grande, tales propiedades no tienen que ser *ente en general* y sus *determinaciones trascendentales*. Sin embargo, respecto de las propiedades en cuestión, los relacionados tienen que ser semejantes, si se quiere, homogéneos, todos han de tenerlas. Estas propiedades son las características generales que como entes comparten, de lo contrario no podrían estar todos relacionados, cada uno con cada uno de los demás. Las propiedades generales de los entes coexistentes, aquellas que determinan la clase o categoría más general de ente a la cual pertenecen los entes coexistentes de acuerdo con la relación inmediata fundamental, son aquellas en virtud de las cuales pueden someterse a esa relación y coexistir.

Para que haya coexistencia, la relación inmediata fundamental tiene que ser una referencia recíproca. Que los entes estén relacionados no es suficiente, pues han de estar relacionados de la misma manera en ambos sentidos de la relación, por lo cual esta debe ser simétrica. Coexistir es existir con otro ente. Es imposible que un ente exista con otro y este no exista con el primero, ya que la coexistencia tiene que ser una relación recíproca o simétrica entre entes coexistentes, que va del primero al segundo y viceversa. Para que esto sea así, la relación inmediata entre entes que la determina también debe ser recíproca y su forma no puede cambiar cuando cambia el sentido de la relación, pues dicha forma es condición de la coexistencia de los entes relacionados. Si al cambiar su sentido la relación inmediata fundamental fuese otra, los entes relacionados podrían a la vez existir y no existir unos con otros. De manera que si un ente, digamos $A$, existe con otro, digamos $B$, en tanto está relacionado con $B$ de acuerdo con la relación inmediata fundamental, $R$, entonces $B$ tiene que estar relacionado con $A$ de acuerdo con la relación $R$, porque $B$ también tiene que existir con $A$ o no coexistirían, para lo cual tiene que estar relacionado con $A$ de acuerdo con la misma relación $R$, por la arriba mencionada razón de que en tanto $R$ determina la coexistencia su forma no puede cambiar cuando cambia el sentido de la relación. Y así respecto de todos los demás entes coexistentes, $C, D, E, F$…. No es posible que $A$ exista con $B$ en virtud de una relación, digamos $R_1$, y $B$ exista con $A$ con base en otra relación, digamos $R_2$, diferente de $R_1$, por ejemplo, la relación inversa, como cuando $R_1$ es percibir y $R_2$ ser percibido, $R_1$ es conocer y $R_2$ ser conocido, $R_1$ es crear y $R_2$ ser creado, ni que un solo sentido de la relación, $R_1$ o $R_2$, funde la coexistencia. Si este fuera el caso, $A$ existiría con $B$ en virtud de $R_1$ pero B no existiría con A, o $B$ existiría con $A$ en virtud de $R_2$ pero $A$ no existiría con $B$; a lo sumo existirían separadamente, uno referido al otro de una manera y este referido al primero de otra, pero sin coexistir verdaderamente. La coexistencia de entes hace posibles a las relaciones no recíprocas o no simétricas entre estos, pero relaciones no simétricas no pueden

fundar la coexistencia de los relacionados. Es debido a esto que la sensación y la percepción y en general el conocer no puede fundar la coexistencia del percipiente con los entes percibidos y conocidos, sino que sentir y percibir, ser sentido y ser percibido y las propias relaciones de sentir/ser sentido o percibir/ser percibido se fundan en la coexistencia entre percipiente y percibido.

Entes que coexisten pueden formar diversas pluralidades y totalidades. Ya que la coexistencia es una relación simétrica entre entes, la totalidad de los entes coexistentes, siendo la mayor totalidad real de entes posible, es determinada por la relación inmediata fundamental. Esa totalidad es un *mundo*. Podría haber más de un mundo pero no serían coexistentes. Los entes en el mundo, incluidos aquellos sentientes y percipientes racionales que en el mismo haya, existen unos junto con otros en la forma de *estar-unos-entre-los-otros*, no están aislados en su existencia y constituyen de esta manera un mundo como totalidad de entes coexistentes. La relación de estar-unos-entre-los-otros es simétrica, si un ente se relaciona con otro, este a su vez se relaciona con el primero de acuerdo con la misma relación, a diferencia de lo que ocurre en una relación desigual, asimétrica o no recíproca como la percepción, en la que un ente *A* percibe a *B* pero *B* no percibe a *A*.[181] Como hemos visto, en la relación *estar unos entre otros*, si un ente está al lado o a distancia de otro, en lo simultáneo o lo sucesivo, este a su vez está al lado o a distancia del primero. Si en cambio la relación considerada es estar a la derecha, antes o ser percibido, el segundo no puede a su vez estar a la derecha o antes del primero, ni puede ser percibido (pues es el que percibe), en consecuencia no es posible agruparlos como entes a la derecha o percibidos, mientras que sí están relacionados como entes que están unos entre los otros al modo de estar unos al lado de los otros. Pueden coexistir según la primera relación, más no bajo las otras dos, que dependen de la primera y la coexistencia de los entes determinada por esta.

Ahora bien, encontramos que la relación inmediata fundamental entre los entes en el mundo en el que existimos es la de *estar-unos-entre-los-otros*. Encontramos igualmente que el hombre —como cualquier otro sentiente— no es sino un ente más entre los entes que siente o percibe. Hallamos que esta es la relación inmediata fundamental que tiene con los demás entes. Por otro lado, sabemos que la percepción no podría serlo puesto que debido a su asimetría no es capaz de dar lugar a su coexistencia con lo percibido como debe hacerlo tal

[181] Incluso, cuando *B* es también un percipiente y aplica su percepción a *A*, la percepción que *B* tiene de *A* no es la misma relación que la percepción que *A* tiene de *B*, porque *B* no puede percibir a *A* con la misma percepción con la cual *A* lo percibe. La relación de percepción depende del punto de partida de la percepción. El percipiente no puede cambiar sin que la relación sea otra.

relación. Además de no poder hacer esto, la percepción, sin que el percipiente esté entre ellos, no puede dar inmediatamente a este los entes que percibe o al sentiente los que siente, porque no hay manera en que pueda constituirlos ni ponerlos en la relación inmediata fundamental de estar unos entre los otros que asegure su coexistencia, como hemos visto. De manera que si fuese la relación inmediata fundamental con aquello inmediatamente sentido y percibido, no podría dar lugar a que haya objetos ni al conocimiento de estos, así fuese solo como representaciones, sería incapaz de dar entes auto-estantes al percipiente.

La relación inmediata fundamental entre entes es, entonces, la de estar unos entre otros tanto en lo simultáneo como en lo sucesivo. Estar unos entre los otros, así como existir unos antes, a la vez o después de los otros son relaciones inmediatas entre entes. En virtud de las mismas, los entes, ya inexistentes, ahora existentes o todavía inexistentes, se vinculan y pueden constituir un mundo sensible. La coexistencia de entes no se restringe a existir al mismo tiempo, ya que los entes pueden estar relacionados con entes que ya no son o todavía no existen y los entes que ya no son tienen relación con los que aún no son y viceversa. La relación estar unos entre los otros hace posibles a otras relaciones inmediatas, entre ellas la sensación en los animales y la percepción que incluye comprensión de lo sentido en aquellos que además son racionales. Respecto de la relación de existir unos entre los otros, antes, a la vez o después de los otros, los entes individuales auto-estantes sensibles son homogéneos y todos ellos forman un mundo de entes (sensibles).

El problema de las condiciones de la percepción de entes ha sido tratado desde la modernidad en la dirección equivocada. Se desconoció que las relaciones entre los entes de *estar unos entre los otros* y el percipiente entre ellos sean condiciones de la percepción y no algo que puede ser explicado desde el conocimiento humano. La percepción requiere que el percipiente sea una cosa entre las cosas, de lo contrario es en última instancia inexplicable. Si ocurriese de otra manera, el propio percipiente no podría estar sometido a estas relaciones. ¿Cómo podría percibir a los entes de esa manera y, si las cosas están unas entre las otras (sean en sí mismas o solo en tanto las percibe), no estar entre ellas? Percibir implica una perspectiva, de manera que el percipiente está en una posición o lugar desde el cual percibe a lo percibido. Este lugar se sitúa entre lo percibido. ¿Cómo entonces puede percibirlo y estar en una posición entre lo percibido, siendo algo que no está entre lo percibido? Ninguna explicación de este fenómeno desde la perspectiva del *yo* ha tenido éxito. Aquí se presenta una contradicción que no se subsana asociando un ente a la percepción (sea cosa en sí u objeto para el *yo*) pensando que es el *cuerpo propio* y distinguiéndolo del *yo* que conoce y percibe. ¿Cómo puede ser *propio* ese ente, por oposición a los demás

entes, sin ser el mismo *yo*? Decir que gracias a la relación singular que sólo este ente tiene con el *yo* que lo mueve a voluntad, siente cuando este es afectado, etc., no explica la perspectiva, sino que la presupone y con ello que sea un ente entre los entes que percibe. Si se lo asocia al *yo* a partir de la perspectiva o posición desde la cual se percibe, se vuelve al problema inicial y se hace difícil disociarlo de su identidad con el propio *yo*; si se lo asocia a partir de que el *yo* lo siente desde sí, a diferencia de los demás entes y lo mueve a voluntad, entonces esto es lo que hace posible que sea un *yo* para sí mismo y de nuevo no se puede diferenciar del *yo*, porque algo no puede percibir cosas entre cosas sin ser una cosa entre cosas y entonces es ese ente el que realmente percibe y no un *yo* separado o aislado.

Hipostasiar a la relación de percepción y en general a la de concienciar tuvo como consecuencia tomarla como la *relación inmediata y fundamental* del hombre con los entes percibidos (sean estos representación de cosas reales en sí mismas o solo representaciones). Ha sido muy equivocado pensar que la relación de percepción y en general el conocimiento es la primera relación inmediata del hombre con los entes y el fundamento de toda otra relación de ese carácter. Como ya he dicho, esta es solo una conjetura filosófica, pues no es evidente ni se ha probado que la percepción constituya la primera relación del hombre con el ente. La percepción requiere de construcciones del pensamiento que, lanzadas al ente, pueden comprenderlo como es o tergiversar su comprensión. Los iniciadores de la modernidad filosófica no se atuvieron a lo inmediatamente dado poniéndolo de relieve con construcciones adecuadas a ello, sino que lo pensaron e interpretaron mediante teorizaciones filosóficas erradas que, lejos de comprenderlo tal y como es, lo deforman, concluyendo que la relación inmediata con los entes es la percepción. Mas no es así. En verdad, *sin mediación de terceros la percepción muestra objetos*, esto es, *entes individuales auto-estantes*, complejos (no simples), *unos entre otros y al propio hombre entre estos*, no supuestos fundamentos constitutivos de los mismos mediante síntesis llevadas a cabo en la interioridad del *yo* pensado como una conciencia o algo así como una conciencia, cualquiera que sea la manera en que estos fundamentos puedan ser conjeturados. Además, la relación de *estar entre otros entes* se revela de a una al percibirlos. Para comprenderlo basta con reparar en lo percibido. Una mirada atenta, liberada de los prejuicios modernos, lo indica. En cambio, las interpretaciones modernas de lo dado a la percepción y de los entes auto-estantes como algo no evidente, sino compuesto por poderes y actividades de síntesis en el *yo*, no son ellas mismas evidentes ni verdaderas, sino construcciones filosóficas artificiosas que mal pueden sustituir como verdaderas a lo que es patente a la mirada desinteresada: La percepción, liberada del ensueño moderno, muestra inmediatamente a los entes, unos entre los otros y al hombre entre ellos, si bien no con evidencia absoluta.

## § 11. Observaciones finales

Una teoría inadecuada de la percepción, con raíces en la tradición previa, llevó en la modernidad a la errada comprensión de lo inmediatamente dado a la percepción a modo de ideas de atributos simples de la sensación, sensaciones u otras entidades como contenidos mentales simples, cual, p. ej., los llamados qualia, o como escorzos o vistas de los entes individuales como objetos para una subjetividad, etc. Estas teorizaciones dependen del pensamiento de que la percepción sensible es la primera y única relación inmediata del *yo* con los demás entes y que solo en la percepción sensible se dan otros entes al *yo,* los cuales para ser conocidos de a una tienen que agotarse en aquello advertido en la percepción de los mismos, elevada al rango de relación inmediata fundamental con los entes. Con ello se niega que haya otras relaciones con estos que se den inmediatamente, paso que conduce a hacer de la tesis de la inmanencia un dogma y a que la perspectiva como de primera persona pase a ser predominante en la metodología filosófica. De importancia cardinal fue la consiguiente supresión de la relación no mediada entre el hombre y los entes de *estar-entre-ellos*, en virtud de la cual coexiste con la alteridad.

Frente a esto, encontramos que no es posible determinar mediante un análisis de lo dado a la percepción que esta sea la relación inmediata fundamental del hombre con los entes. Dicha determinación se basa en una decisión filosófica injustificada. No se trata de una verdad cierta que se revela gracias a la puesta en marcha de algún método de reducción de los pretendidos conocimientos a aquellos que se resisten a un artificio engañoso, sea este duda hiperbólica, reducción fenomenológica u otro refinamiento semejante. La relación de percepción inmediata no permite afirmar que el hombre no sea un ente entre los demás entes, relacionado inmediatamente con ellos. Al contrario, más bien lo indica, si lo inmediatamente dado a la percepción es bien comprendido mediante construcciones filosóficas adecuadas en vez de ser desvirtuado por los principios modernos. No es posible concluir sin más que ella sea la primera relación inmediata que el hombre tiene con las cosas. Además, esta relación no es fundamental, ya que tiene condiciones, pero tendría que serlo para aspirar a ser la primera relación inmediata. Y es claro que no es evidente que ella sea la primera relación inmediata, menos aún de manera que ni siquiera pueda ser puesto en duda.

La experiencia desmiente que lo inmediatamente percibido sean ideas de atributos, o sensaciones, o apariciones de los entes en escorzos u otras supuestas entidades que funcionen como unidades a partir de las cuales se constituyan los entes auto-estantes sensibles. En cada caso, en cada instancia, es evidente que lo

inmediatamente sentido y percibido son entes individuales auto-estantes, cualificados por sus atributos, por decirlo así; nadie percibe inmediatamente como algo separado, cual si estuvieran sueltos, atributos (p. ej., no se percibe verde, sino hojas verdes y así siempre), sensaciones, qualias, escorzos de los entes o vistas superficiales de ellos, u otras quimeras como esas. Siempre lo único que es inmediatamente percibido son entes individuales auto-estantes. Sin embargo, que solo haya o pueda haber, como entes sensibles, entes individuales auto-estantes y solo estos sean o puedan ser percibidos no son, como proposiciones universales, evidentes en sentido estricto. Estas tesis son principios del conocimiento sensible, en tanto permiten explicar su posibilidad y realidad.

El conocimiento sensible muestra en cada instancia entes individuales auto-estantes que coexisten al modo de estar unos entre los otros y muestra al percipiente humano (en cada caso tanto al propio *yo* como a los demás hombres) como un ente más entre esos entes. Pero es imposible dar cuenta de los entes auto-estantes y de la relación del percipiente humano con ellos a través de los caminos modernos, los cuales presuponen que la relación fundamental es la percepción y lo inmediatamente dado son supuestos entes simples concebidos de varias maneras, a partir de los cuales fuerzas de la conciencia constituyen a los entes auto-estantes, los objetos de la experiencia, quedando la propia conciencia fuera de la región a la cual pertenecen las entidades percibidas sensiblemente. He expuesto las razones de esto, que en última instancia se siguen de que no es posible que los diferentes supuestos fundamentos del ente auto-estante, p. ej., vistas del mismo, escorzos, atributos y cualidades, qualia, etc., sean ellos mismos entes. Los atributos pertenecen al ser del ente pero no son entes y no hay tal cosa como vistas, escorzos u otras figuraciones, puesto que no son ente ni pertenecen al ser del ente. Ni unos ni otros pueden ser entes a la manera de unidades separadas constitutivas de los entes auto-estantes y tampoco es posible que sean entes por referencia a ellos. Solo el ente auto-estante es ente. No siendo entes, tampoco pueden ser percibidos separadamente ni podrían servir de elementos para una síntesis constitutiva de entes que lo sean por sí mismos; tampoco existen en el hombre ni en los sentientes animales las facultades que han sido propuestas, en la forma en que han sido concebidas a lo largo de la tradición, para explicar el conocimiento de estos. La sensación y la percepción no están organizadas para que un alma o una conciencia intuya o aprehenda entidades que tendrían que agotarse en lo advertido en la percepción de las mismas para poder ser conocidas inmediatamente en la interioridad de una conciencia. Su organización es otra, está al servicio de que un ente auto-estante entre los demás entes, primero que nada animado y sentiente, dotado de medios sensoriales, luego racional, pueda abarcar o englobar y recibir a los entes entre los cuales está, que como él son entes particulares auto-estantes, y comprenderlos. Por lo tanto, su estructura es aquella

apropiada al mencionado abarcamiento de los entes, con bases y funciones diferentes a las que tradicionalmente se han atribuido a las facultades sensitiva y perceptiva. De esta manera, solo entes auto-estantes pueden ser percibidos, cualificados por sus atributos. Por otra parte, los entes aparecen sometidos a la relación de estar unos entre los otros y dotados de las propiedades que se derivan de dicha relación fundamental, pero esta relación no puede ser puesta por el conocimiento en la percepción, sino que la misma es una relación real entre entes reales. Se tiene entonces que admitir que la relación inmediata fundamental entre los entes, incluido el percipiente es *estar-unos-entre-los-otros* y que lo inmediatamente percibido son entes individuales auto-estantes reales en sí mismos, pues no hay otra manera de explicar que sean sentidos y percibidos. Estas tesis se fundan en el fondo en la diferencia ontológica. Los atributos y cualidades no son entes por lo cual el ente no puede descomponerse en estos y como no son entes tampoco pueden ser percibidos ellos mismos. Los entes coexisten estando unos con los otros en la forma de estar-unos-entre-los-otros sin estar unos en los otros. De esto resulta que los entes están comprendidos en lugares delimitados por otros entes que los rodean, haciendo posible que la sensación y la percepción los reciban abarcándolos o englobándolos.

Todo esto tiene consecuencias respecto del método de investigación. Si el hombre es un ente entre los demás puede adoptar una perspectiva diferente a la de una mente o conciencia y considerarse tanto a sí mismo como a los demás entes desde fuera de sí mismo.

# CAPÍTULO 4

## Del *yo*
## Errores modernos en su comprensión

### § 1. La interpretación del *yo* como una conciencia

Desde la modernidad se ha pensado que el ente racional conoce con certeza que en lo fundamental es una conciencia, creyendo que esto es lo único que el *yo* que se vuelve sobre sí encuentra inmediatamente en sí mismo y lo hace de manera tal que no le es posible ni siquiera dudar de ello. Así pues, la autoconciencia se revelaría con evidencia absoluta. Sin embargo, este punto de vista está equivocado. Para el *yo* vuelto sobre sí es evidente de manera absoluta que tiene conciencia de lo que siente, percibe, quiere, piensa, etc., pero no lo es que sea una conciencia o un ente cuya esencia sea tener conciencia, esté o no asociada a un cuerpo. A este respecto, el error moderno resulta de haber malinterpretado a la evidencia —que ni siquiera puede someterse a duda— de que el *yo* tiene conciencia como evidencia indubitable de que consiste en una conciencia o de que su naturaleza es la de tener conciencia; el conocimiento inmediato y para él necesario de que es un ente que está consciente de sus pensamientos, percepciones, sentimientos, etc. y es auto consciente es tomado por el conocimiento inmediato de que es una conciencia o de que su esencia es ser consciente. Pero una cosa es tener actos de conciencia —lo cual es posible y real para los entes individuales auto-estantes reales, animados y sentientes, que son *entes* que están *entre los demás entes*— y actos de conciencia de sí mismo como ente entre los demás entes que tiene conciencia —lo cual es posible para aquellos entes que además tienen capacidad racional de comprensión de aquello de lo cual tienen conciencia— y otra es ser un ente que en lo esencial consiste en una conciencia. El *yo* es un ente auto-estante, animado, sentiente y racional, que existe entre los demás entes y se encuentra como algo absolutamente evidente con que tiene conciencia[182], pero en definitiva no es una conciencia o un ente que tenga

---

[182] Uso los términos *concienciar* o *tener conciencia* para referirme a la facultad de advertir o darse cuenta de los animales sentientes, la cual puede o no estar acompañada de racionalidad y comprensión de aquello de lo cual el animal que *tiene conciencia* o *concienciante* se da cuenta. El hombre es solo una de las especies que poseen esta facultad, los animales *tienen conciencia* no racional ni comprensiva del mundo y de sí mismos, la

una conciencia o una mente como parte de su constitución. La confusión moderna consiste en tomar al poder ser consciente y auto consciente de un ente, a lo cual no es necesario que se reduzca este ente y de hecho no lo hace, a la facultad de tener conciencia de un ente[183], por ser como ente una conciencia. Con ello, se hipostasia a una facultad de un ente, una capacidad para hacer algo, tener conciencia es tenido por ente, el ente que tiene conciencia es reducido a su tener conciencia y los actos de conciencia son pensados como entes.

Al igual que en el caso de la certeza del *yo existo*, no hace falta la duda extrema para llegar a la certeza del *yo conciencio* o *tengo conciencia*. Cualquiera que se vuelva sobre sí mismo se encuentra inmediatamente ejerciendo esta facultad y de manera tal que ni siquiera puede dudar de ello[184]. Aquí el método moderno, con su duda exacerbada, es puesto al servicio de —tras encontrar su

---

del hombre es además racional. Esta facultad es lo que en inglés se ha denominado *awareness*.

[183] Sigo el uso tradicional del término *facultad* para designar capacidades o poderes que tienen entes animados sentientes, aunque con una modificación importante. La facultad —y por lo tanto el acto— de tener conciencia pertenece al hombre y los animales, que son *entes entre los demás entes*, la de tener auto-conciencia solo al hombre. Dicha facultad no es algo que pertenezca a un alma o una conciencia. He sostenido reiteradamente que la idea de que haya algo así como almas, conciencias, subjetividades, mentes u otras entidades semejantes, que no estén sometidas a la forma de *estar* como entes *entre los demás entes*, es improbable e insostenible. Por esta razón, si han de ser conservados, los conceptos de las facultades deben ser separados cuidadosamente del concepto de alma y aquellos que históricamente han venido después, como conciencia, subjetividad o mente porque tanto los animales como los hombres son entes auto-estantes entre los entes y además vivientes, animados, sentientes. Son estos los entes que tienen la facultad de tener conciencia, no almas o conciencias. Por ello, no hay tal cosa como facultades del alma o de la conciencia, subjetividad o mente, sino de los entes *unos* —en los cuales no hay alma, ni dichos entes son cuerpos o compuestos de alma, conciencia o mente y cuerpo— que son los hombres y los animales. Debemos, pues, evitar vincular a las facultades del hombre que estamos tratando con una conciencia, mente o alma en vez de hacerlo con su estancia auto-estante, la cual, por cierto, tampoco ha de ser vista como un cuerpo. El concepto de cuerpo, tal como se entiende hoy en día, está transido de los supuestos del punto de vista mecanicista moderno dominante en las ciencias naturales y los saberes tecnológicos prácticos. Entendido de esta manera, dicho concepto es insuficiente para la comprensión de los entes auto-estantes que el hombre encuentra en el mundo (incluido, por supuesto, él mismo, bien sea, como especie, bien sea, como individuo). Aquí cabe poner de relieve que aquello que es evidente al *yo* que se vuelve sobre sí mismo no es él mismo teniendo la facultad de tener conciencia sino poniendo en acto dicha facultad.

[184] En base a este volverse sobre sí mismo y encontrarse teniendo conciencia de las cosas, el individuo humano descubre su propia racionalidad, en sus propios actos de ejercer esta facultad, además de las otras formas de tener conciencia que puede efectuar, y puede adscribirla a sí mismo con seguridad. Sin esa comprensión de su propia racionalidad no podría comprender la racionalidad en cuanto tal ni reconocerla en otros, como tampoco lo que es tener conciencia en general y sus diversas formas, desde sentir a las formas complejas del pensar.

verdad y exaltar al *yo existo* como primer principio de la filosofía— afirmar que ese *yo* es una conciencia o que tal es su esencia. De acuerdo con esto, al suspender al mundo sensible y a los cuerpos como cosas reales en sí mismas, negando que el *yo* sea su cuerpo o que tenga un cuerpo, se mostraría inmediatamente a ese *yo* que es una conciencia y que en él no hay nada que no pertenezca a la conciencia. La racionalidad moderna cree hallar en sí todo aquello que pertenece a una conciencia y nada que pertenezca al cuerpo. Esto equivale a descartar que el *yo* sea un ente entre otros entes individuales auto-estantes,[185] de los cuales —incluido él mismo— tiene conciencia perceptiva. En dicho ente no habría nada de aquello que lo hace un ente entre los entes, ninguna relación inmediata con los entes que no sea la de percibirlos, por lo cual no podría ser un ente que está entre los demás entes, como quiera que se lo entienda, verbigracia, como substancia corpórea a la manera antigua o como mero cuerpo. En contra de este dogma moderno es preciso poner de relieve que solo es incierto, en el sentido de que es posible dudar de ello, que el *yo* sea un ente individual auto-estante entre otros entes individuales auto-estantes, pero no por eso es falso que lo sea. Por otro lado, tampoco es evidente de manera absoluta que ese *yo* sea una conciencia o que su naturaleza se reduzca a ello, sin contener nada que pertenezca a un ente entre los demás entes. Afirmarlo como verdad absolutamente cierta manifiesta un proceder dogmático. La posibilidad extrema de dudar no puede ser un criterio de carácter óntico-ontológico que permita decidir acerca de la existencia o inexistencia de entes y la afirmación o negación de determinado modo de ser a los entes existentes. Para ello hay que ir a la evidencia en la cual se muestra el ente inmediatamente como es y comprenderlo en su existencia y lo que es mediante *lo-ques* adecuados al mismo que no lo desdibujen. Entonces se hace evidente, si bien no de manera tal que no se pueda dudar de ello, que el *yo* que se vuelve sobre sí mismo se encuentra a sí mismo como un ente individual auto-estante que existe entre los demás entes y solo puede estar entre los demás entes, ésa es la manera en que existe el hombre, un ente que se abarca a sí mismo como tal y necesariamente se abarca teniendo conciencia, bien sea, de los demás entes, bien sea, de sí mismo sintiendo

[185] La manera tradicional de pensar al *yo* como un ente entre otros entes ha sido atribuirle un cuerpo, en virtud de lo cual sería un ente entre otros entes corpóreos independientes de él. Conviene poner de relieve una vez más que dicha manera de pensar ha sido equivocada. El hombre es un ente individual animado, sentiente, racional, que existe entre otros entes auto-estantes. No resulta de una unión de alma y cuerpo, ni es un mero cuerpo al modo en que lo entiende el punto de vista mecanicista de las ciencias de la naturaleza. No es una substancia corpórea ya que no es posible que existan tales entidades de acuerdo con la manera tradicional en que han sido pensadas como unión de materia y forma substancial y con base en el concepto de subyacente además del de ente auto-estante. Tanto el hombre como los entes entre los cuales está son estantes por sí mismos, auto-estantes pero no deben ser pensados como substancias.

sensaciones, sentimientos, emociones, etc., bien sea, de sus pensamientos, y teniendo conciencia de sí mismo teniendo la antes descrita conciencia. Además, igual se le hace evidente que no se encuentra a sí mismo como conciencia. Que lo sea está lejos de ser algo dado inmediatamente al *yo* que investiga.

A pesar de las precauciones tomadas en busca de la certeza, en el camino moderno no se encuentra sino que se presupone desde el comienzo que el *yo* es en esencia una conciencia —primero pensada como alma— y que se vuelve sobre sí mismo como tal. Recorriendo el mencionado camino se van encontrando las aparentes razones que "confirman" este supuesto y parecen mostrarlo como algo evidente de manera tal que no se puede ni siquiera dudar de ello. Cuando se dice que la evidente certeza de que el *yo* es una conciencia se revela cuando el susodicho *yo* se vuelve sobre sí mismo y no encuentra allí nada que no pertenezca a una conciencia no se repara en que ese volverse sobre sí mismo es dirigir la percepción hacia el ente individual auto-estante entre los demás entes auto-estantes que cada *yo* es. Específicamente, ese *yo* es un ente viviente, sentiente, animado, que en el acto de volverse sobre sí necesariamente pone en acto su facultad de concienciar. Este ente se apercibe a sí mismo tanto desde sí mismo como desde afuera de sí mismo. Siempre apercibe su entidad de manera parcial, por ejemplo, desde afuera de sí mismo siente y percibe sus manos al trabajar o sus pies al caminar, desde sí mismo se percibe sintiendo dolor, hambre, ira, movimientos internos de sus órganos, a sí mismo en sus kinestesias. Tanto desde afuera de sí mismo como desde sí mismo se apercibe moviéndose. Por último, pero no por ello menos importante, se apercibe tanto desde sí mismo como desde afuera de sí mismo teniendo conciencia —en diversas maneras— de sí mismo, de otros entes, de sus pensamientos, deseos, voliciones; se apercibe percibiendo, pensando, sintiendo, queriendo, etc. Tal es, puesta de manera muy sucinta, la constitución de la apercepción[186]. En tanto percepción dirigida a sí mismo la misma consiste en abarcar y recibir al ente que en cada caso es él mismo. Al igual que acontece en la percepción de cualquier ente, si bien el *yo* se abarca y apercibe como ente individual auto-estante que está entre los demás entes, no por ello advierte de a una todo lo que le pertenece como ente, el complejo entramado de partes, órganos y estructuras-facultades que lo constituyen no es notado en su totalidad en la percepción inmediata que tiene de sí mismo. Ahora bien, el *yo* y solo el *yo* tiene la posibilidad de apercibirse a sí mismo desde sí mismo y por cuanto en ella el *yo* apercipiente también se dirige a sí mismo desde sí mismo y no solo desde afuera de sí mismo, la apercepción es más compleja y rica que la percepción de los demás entes. Encontramos, pues, que el *yo* que reflexiona sobre sí mismo se vuelve sobre un ente individual auto-estante que existe entre los

[186] Cfr. Epílogo, § 6.

demás entes y es viviente, sentiente, animado, concienciante, volitivo, racional, y lo abarca como el singular ente entre los entes que es, en tanto por su constitución tiene la capacidad de comprender su propio ser; abarca a este ente con sus atributos, cualidades, disposiciones, movimientos, facultades y actos de dichas facultades. Es de esta manera que apercibe su propia entidad. En tanto se apercibe poniendo en acto su facultad de tener conciencia y auto-conciencia, este ente *necesariamente* se topa consigo mismo teniendo conciencia de diversas maneras; se encuentra, así pues, como ente entre los entes teniendo conciencia y conciencia de sí mismo teniendo conciencia, pero no encuentra allí una mera conciencia o un mero concienciar, sino a sí mismo, ente entre los demás entes, concienciando. Encuentra que pone en acto su facultad de tener conciencia como algo que por necesidad le pertenece como atributo cuando la ejerce, pero no encuentra a esto como ente separable que existe como conciencia o cuya única determinación esencial sea ser algo que tiene conciencia.

Al volverse sobre sí mismo, por un lado, para cada *yo* son evidentes de modo absoluto las proposiciones *yo existo* y *yo soy consciente*[187]. También es evidente para cada *yo* que es un ente entre los demás entes, si bien no de manera tal que no pueda albergar ninguna duda de ello. Se comprende de inmediato como tal y solo esto puede encontrar, con su concienciar no intende al solo acto de esta facultad sino a sí mismo, concienciando. Más aún, solo en virtud de ello puede comprenderse como un *yo* para sí *mismo*. Sin volverse sobre sí mismo en tanto ente entre los entes, no le sería posible comprenderse como *yo* y si fuera una mera conciencia no sería ni siquiera capaz de volverse sobre sí mismo.[188]

Sin embargo la razón moderna equivocadamente piensa que el *yo* sólo conoce de inmediato a su facultad de *tener conciencia* y *auto-conciencia*, y que no halla en sí nada que no pertenezca a dicha facultad; toma a esta o a su acto como si fuera ente y se interpreta a sí mismo como algo cuya esencia es concienciar, primero como substancia y en cuanto tal como alma, después como conciencia y en cuanto tal como sujeto; incluso llega a identificar al ente con el acto de la facultad. Elimina al ente porque puede ponerlo en duda e hipostasia al atributo en su lugar. La razón moderna interpreta a la apercepción como autoconciencia, en el sentido de conciencia no sensorial de sí mismo como algo que solo es conciencia autoconsciente o que tiene una conciencia autoconsciente, excluyendo a la percepción de la propia entidad del hombre como ente auto-estante entre los demás entes. Sin embargo, la apercepción no está constituida por

[187] La intencionalidad de los actos de su facultad de concienciar igualmente es absolutamente evidente.
[188] Epílogo, § 6.

la autoconciencia entendida de esa forma, sino por la totalidad de la estructura arriba esbozada, formando una unidad que no puede desmembrarse, no es posible separar la apercepción —digamos sensorial— del *yo* como ente entre los entes de aquella de ese *yo* concienciando y descartar a la primera. El hombre no puede volverse tan solo sobre su tener conciencia, separado del resto de su entidad como ente entre los entes. Si el lector intenta hacerlo verá que tiene conciencia de sí mismo concienciando, no del mero concienciar. Para que al *yo* le fuera posible volverse solo sobre su tener conciencia, este tendría que ser separable y ente, no el acto de (la facultad de) un ente, solo así podría ser objeto único e inmediato de apercepción. Mas tener conciencia no es algo separable del ente que tiene conciencia, por lo cual lo apercibido es el propio ente teniendo conciencia.

La negación moderna de que lo inmediatamente percibido puedan ser entes individuales auto-estantes que existen entre otros entes, fundada en las razones expuestas en capítulos anteriores, hace que ni siquiera entre en el horizonte de posibilidades a considerar que al volverse el *yo* sobre sí lo que se encuentre sea un ente que existe entre los demás entes que percibe. Como en el caso de la percepción de otros entes, también aquí domina la idea de que lo inmediatamente percibido y por lo tanto evidente tiene que agotarse en lo advertido en su percepción, lo cual se piensa que queda satisfecho por el pensamiento de que lo evidente debe ser algo simple para que pueda ser aprehendido inmediatamente. Respecto de la percepción de la alteridad esto condujo en el arranque de la modernidad a especular que lo inmediatamente percibido y evidente son ideas de las cualidades simples de la sensación. En lo tocante a la apercepción, se consideró de manera tácita que el *yo* que reflexiona sobre sí mismo debe agotarse en lo advertido en la apercepción del mismo, por lo cual ha de ser un ente simple. Con base en estos supuestos se impuso el pensamiento de que ese *yo* debe ser un ente cuya esencia es concienciar, primero como alma y luego como una conciencia —y/o la facultad de tener conciencia—, pues solo un ente de esa clase podría ser pensado como algo simple que pueda ser conocido inmediatamente en un acto simple de intuición[189], por cierto intelectual. Lamentablemente no se comprendió la verdadera naturaleza de la percepción y la apercepción como abarcamiento y recepción del ente percibido, ni que los entes individuales auto-estantes, incluyendo al propio *yo* que conoce, pueden ser inmediatamente percibidos sin ser simples, sino más bien siendo complejos, y de manera tal que no es inmediatamente conocido todo lo que pertenece al ente ni a su posible percepción.

---

[189] Ya que el *yo* se revela inmediatamente a sí mismo concienciando, por lo cual esto parece ser simple, pero no lo es; el *yo* y su estructura-facultad de concienciar son algo complejo, abarcado de a una, si bien no advirtiendo la totalidad de lo que le pertenece.

Hubo una comprensión falaz de la reflexión que da lugar a la certeza del *yo* existo, en virtud de la cual se tomó al acto de la facultad de tener conciencia por el ente que la pone en marcha. Se tuvo al actuar de un ente por el ente que actúa, separando lo que es atributo, en este caso su concienciar, e interpretándolo como si fuera el ente, lo cual se hizo mediante una construcción filosófica impuesta sobre el ente a pesar de que este no la acepta. En la base de la misma encontramos la confusión de las acciones de un ente con el ente, una vez más la confusión de algo que pertenece al ser del ente con el ente. Es, pues, equivocado pensar que el *yo* puede volverse solo sobre algo así como su propia conciencia o su concienciar; todavía más equivocado sería creer que ese negado volverse sobre el concienciar es en realidad un volverse sobre la totalidad del ente que ese *yo* es. Si los filósofos modernos hubieran reflexionado genuinamente sobre la totalidad del ente que cada uno de nosotros es, hubieran encontrado que se volvían sobre un ente que tiene un rostro, manos, piernas, un ente entre los demás entes, que consta de partes extra partes, las cuales son órganos, un ente que se siente y apercibe, que toca su entidad, que la ve, en suma, que la percibe tanto desde afuera de sí mismo como desde sí mismo. Al apercibirse, no todo lo que a ese ente pertenece es advertido inmediatamente por la apercepción, si bien parte de ello puede llegar a serlo. El ente que dice *yo* no es por completo transparente a sí mismo, pero eso no obsta para que sea inmediatamente percibido. Por otro lado, la apercepción de sí mismo siempre lo revela ejerciendo su concienciar.

### § 2. De la interpretación del *yo* como una conciencia a la inmanencia de esa conciencia

En el camino de razones que sirve de base a la filosofía moderna, una vez que se tiene por evidente que el *yo* que reflexiona sobre sí es un ente cuya esencia consiste en concienciar, se cree que la siguiente evidencia, frente a la cual el mencionado *yo* también se encontraría inmediatamente, es que ese *yo* tiene conciencia de representaciones que se hallan en sí mismo. No obstante, siendo falso que el *yo* sea una conciencia, también lo es que esta sea inmanente. Así como es supuesto de manera equivocada que el *yo* sea una conciencia, la *inmanencia* es una tesis errada también presupuesta, que en realidad se sigue de consideraciones implícitas basadas en presuposiciones equivocadas. Tanto el *segundo* como el *tercer principio* de la filosofía moderna no son sino pretendidos fundamentos que no se apoyan en conocimientos inmediatos e inmunes a toda duda, presentados como si lo fueran.

Cuando reflexiona sobre *sí mismo percibiendo*, el *hombre* no encuentra que aquello que percibe se halle en sí mismo como si él fuera una conciencia. Una aproximación genuina y desprejuiciada a la mencionada reflexión ya advierte que

no es así. No obstante, como es bien conocido, desde Descartes la reducción de la conciencia a una inmanencia se tiene por algo cierto y evidente. Se razona de esta manera: Puede ser que lo que el *yo* siente no sean las cosas en sí mismas fuera de sí mismo, no tiene certeza de ello, pero sí está seguro de que esos *modos de pensar* que llama *sentimientos* e *imaginaciones*, en cuanto que *sólo son modos de pensar*, residen y se hallan ciertamente en sí mismo.[190] Aquí la pretensión es que, si bien el *yo* no está seguro de que conoce inmediatamente cosas en sí mismas, sí está seguro de que tiene en sí algo así como representaciones, al margen de que las cosas representadas en ellas existan o no en sí mismas independientemente de él. Sin embargo, esto no es algo cuya certeza sea tal que de ello no se pueda ni siquiera dudar, tampoco es evidente ni verdadero, sino falso. Como vimos, es absolutamente evidente que la actividad de concienciar pertenece al ente que tiene conciencia, en el sentido de que es una actividad de ese ente y los diferentes actos de tener conciencia son realizados por el mismo. En cambio, no es evidente ni se sigue de la mencionada pertenencia al *yo* de la actividad y los actos de concienciar que aquello a lo cual intende el ente concienciante en dichos actos también le pertenezca, sea algo de ese ente que conciencia, algo realizado por él y menos aún lo es que sea algo en el mismo. ¿Por qué, entonces, se pensó que lo es?

Lo siguiente es evidente a quien conciencia: *Yo tengo conciencia de x*, donde *x* es aquello de lo cual se tiene conciencia en el acto de concienciar. Ahora bien, (i) el *yo* que tiene conciencia, (ii) la *facultad* y la *actividad* de su *concienciar* así como los *actos* de la misma efectuados por el ente que tiene conciencia, y (iii) aquello *concienciado* en dichos actos son cosas diferentes. Sin embargo, la relación *yo conciencio x* es puesta, como si fuera la estructura del mismo, en el *yo* que conciencia, sin distinguir al ente de la facultad y sus actos, y a ambos de lo concienciado. Esa como estructura, en verdad una relación, es hipostasiada como si fuera una unidad, por cierto constitutiva de la esencia y la existencia del ente que conciencia, y puesta toda en el mismo, con lo cual sus tres elementos son adjudicados a dicho ente. Dicho de otra manera: La identificación implícita y equivocada del ente que tiene conciencia con su concienciar, pensando que se volvía sobre dicho concienciar como algo separado de su propia entidad como ente entre otros entes, además de que condujo a interpretarlo como un ente cuya esencia consiste en concienciar, hizo que se identificara al *yo* con la relación *yo tengo conciencia* de lo *concienciado*. En consecuencia se pensó que todos los elementos de la relación pertenecen al *yo*. Se presupuso de esta manera que el *yo* como conciencia incluía tanto al acto de concienciar como a aquello concienciado y con base en esto que la relación del *yo* con lo *concienciado* es la misma o análoga

[190] Cfr. Descartes, *Meditations*, en *Oeuvres de Descartes*, Adam & Tannery (Eds), Vol. IX – 1, Paris, Vrin, 1964, 3ª Meditación, p. 27 (p. 34 edición latina).

a la que tiene con su *concienciar*. Ahora bien, la relación del *yo* con su concienciar es la de un ente con los actos que lleva a cabo. Concienciar es una actividad de ese *yo* (como poder del *yo* es una facultad). Los actos de concienciar son actos de ese ente, el *yo* lleva a acto su concienciar, es en este sentido que su concienciar le pertenece, como facultad y como acto de dicha facultad[191]. Al suponer que el *yo* que conciencia tiene con el ente del cual tiene conciencia inmediata la misma relación que tiene con su concienciar, se creyó que ambos, concienciar y concienciado pertenecen al *yo* en el sentido de que son algo que lleva a acto el ente que conciencia, algo de ese ente o algo en el mismo, por lo tanto algo que depende del ente que conciencia. Con ello, la evidencia absoluta de que el *yo* realiza los actos de su concienciar fue ilegítimamente extendida a aquello de lo cual tiene conciencia en dichos actos, como si fuera por igual evidente que ello pertenece a dicho *yo*. En realidad, se *pensó implícitamente* a aquello de lo cual se tiene conciencia como algo en o del *yo* que conciencia. Como el acto es un acto de ese y solo de ese ente y en cuanto tal depende del mismo, de lo concienciado se pensó que también pertenece solo al ente que lo conciencia y depende del mismo. A esto hay que añadir que, bajo influencia de la tradición que veía al alma como una interioridad, el *yo* que conciencia fue visto como un interior a la manera de un receptáculo y el concienciar como algo situado en el *yo*, por lo que lo concienciado también pasó a ser tenido como algo que se halla en el *yo* que tiene conciencia de ello. Se pensó que la conciencia contiene en sí tanto al acto de concienciar como a aquello de lo cual tiene conciencia. Y todo esto se tuvo por algo que se muestra inmediatamente al *yo* cuando se apercibe (puesto que los tres elementos de la relación *yo tengo conciencia de lo concienciado* fueron tácitamente asignados a ese *yo*) y de manera tal que ni siquiera es posible dudar de su verdad.

Mas no es indudable, evidente *ni verdadero* que la certeza absoluta de la necesaria pertenencia del concienciar al *yo* como acto de este ente pueda ser extendida a aquello de lo cual el *yo* tiene conciencia. Como acto del mismo, el concienciar es inseparable del *yo* que tiene conciencia cuando este tiene conciencia, de allí que no se pueda ni dudar de ello, además, para ese *yo* es absolutamente indubitable que tiene conciencia de algo, arriba lo hemos llamado *x*, pero no es evidente que esa *x* pertenezca al *yo* concienciante ni que se halle en este, esto también es muy claro. *No puede ser evidente* y *ni siquiera es verdadero* porque lo concienciado no tiene la misma relación con el ente concienciante que tienen sus actos de tener conciencia. El error en el pensamiento moderno consiste en, no dándose cuenta de que el concienciar y aquello concienciado además de ser

[191] No hay que perder de vista que lo que le es inmediatamente evidente es él mismo actuando su concienciar.

diferentes están separados, vincularlos mediante el supuesto tácito de que lo concienciado, la *x*, tiene la misma relación con el *yo* que conciencia que tiene el concienciar —la cual es de dependencia— como algo efectuado necesariamente por el *yo* que conciencia siempre que tiene conciencia, y, además, ubicado en ese *yo* como el concienciar. Pero aquello de lo cual se tiene conciencia y el concienciar son distintos como un ente es distinto de los actos de otro ente o los actos de sí mismo. El acto de un ente no es, él mismo, un ente, ni se halla en el ente que lo lleva a cabo. Las relaciones de los actos de concienciar, por un lado, y, por el otro, de lo concienciado con el ente que tiene conciencia son diferentes. La primera es, valga repetirlo, la relación de un ente con sus actos, pues la actividad de tener conciencia pertenece al *yo* en el sentido de que es una actividad realizada por este ente. La segunda es una relación con el ente que percibe. Esta relación no vincula al ente percibido con el que tiene conciencia como la actividad de su concienciar en la percepción está relacionada con el mismo, porque lo percibido es, o bien, un ente otro e independiente del que lo percibe, o bien, en la apercepción, el propio ente que conciencia. En ninguno de estos casos es un acto del ente que tiene conciencia ni el resultado de una actividad de este, menos aún es algo interior o que se halle en el mismo. Si aquello de lo cual se tiene conciencia es otro ente, está fuera del concienciante, si es el propio ente que tiene conciencia, la relación entre ambos es la identidad consigo mismo, no ser un acto de sí mismo o estar en sí mismo, lo cual sería absurdo; en ninguno de los dos casos lo concienciado es algo dependiente del concienciante. La relación del ente concienciado con el concienciante no consiste, pues, en que el primero es (o resulta de) un acto o actividad del segundo, o es análogo a un acto de manera que dependa de este (o sea algo en el) como los actos de tener conciencia. Como he dicho reiteradamente, la relación de lo concienciado con el concienciante es la de ser percibido por este y de tal relación no se sigue la dependencia —en cuanto a que exista y en cuanto a *lo que* es— de uno respecto del otro, pues la percepción no es la relación inmediata fundamental entre ambos[192]. No teniendo la misma relación que el concienciar con el concienciante no puede ser evidente que lo concienciado sea algo del concienciante, pues no acompaña necesariamente a este como algo de lo que tiene conciencia en sí mismo ni puede hacerlo como el

[192] En cada caso, la actividad de concienciar depende del *yo* que tiene dicha actividad y solo ese *yo* lleva a cabo su concienciar, eso es común a los atributos en general y en particular a los actos de los entes, otro ejemplo es el movimiento o el cambio. Hay una relación uno a uno entre cada *yo* y sus actos que incluye, por supuesto, a sus actos de concienciar, la cual no es transferible a lo concienciado. Los entes de los cuales se tiene conciencia, otros o sí mismo, son entes de los cuales otros concienciantes también pueden tener conciencia inmediata, porque están entre los demás entes al igual que los diferentes entes dotados de concienciar, no son algo exclusivamente concienciado por ese *yo* particular al modo de algo solo para él o porque esté en él.

concienciar acompaña al concienciante. El concienciante no tiene ni puede tener conciencia de lo concienciado como algo que le pertenezca como tiene conciencia de sí concienciando, menos aún que esté en sí mismo. En consecuencia: la certeza absoluta de la necesaria pertenencia del concienciar al *yo* como acto de este ente no puede ser extendida a aquello de lo cual ese *yo* tiene conciencia. Por un lado, eso no puede ser evidente, por otro lado, el razonamiento implícito que pareciera justificar dicha extensión, que es lo que conduce a postular la tesis de la inmanencia, no es válido.

A lo antes dicho hay que añadir que la facultad y el acto de concienciar, en tanto actos de un ente no son ni pueden ser algo que esté en el ente que los realiza como actos, lo cual sería contradictorio. No pertenece a la naturaleza de los actos tener un lugar, físico o metafísico, en el ente que los lleva a cabo, y es ajeno a la naturaleza de ese ente que, cual continente, sea una suerte de lugar común, metafísico o físico, de las facultades del ente, los actos de dichas facultades y aquello de lo que dicho ente tiene conciencia en los mencionados actos, así fuese como meras representaciones. El ente concienciante es un ente auto-estante que existe entre otros entes —algo que si bien tiene una dimensión, la misma es física—, pero no es un interior metafísico. No hay algo así como un interior o receptáculo metafísico en este ente, no hay en el mismo un lugar que reciba a los entes inmediatamente percibidos, el cual lugar solo podría ser físico y las representaciones no podrían estar en el mismo, como tampoco los entes percibidos podrían estar dentro del ente percipiente. Es evidente que ni aquello de lo cual tiene conciencia ni sus facultades o los actos de las mismas pueden estar físicamente al interior de este ente. Tampoco pueden estarlo metafísicamente. Para ello tendrían que ser entes en este ente, lo cual es imposible,[193] por lo cual no puede entenderse su relación con el ente en cuestión como estar en el mismo.

La relación del acto de concienciar o tener conciencia con el ente no puede ser comprendida adecuadamente mediante una analogía —de lugar o situación, que en el fondo es físico-geométrica— con un interior que funciona como continente, pero que en este caso es metafísico. El ente que conciencia no es algo así como el lugar del acto ni algo que contiene al mismo o donde este se halla; el acto mismo no es un ente que pueda estar en el ente que lo ejecuta como si este último fuera, verbigracia, un subyacente o continente del acto,[194] la relación entre el ente que conciencia y su concienciar es como la del ente con su ser bajo la diferencia ontológica. De que *el ente tiene conciencia de lo concienciado* (*yo tengo conciencia del ente x*) no se sigue que el acto se halle en el ente

[193] Cfr. Cap. 1, B
[194] Ibíd.

concienciante ni que este sea una suerte de interioridad que contiene al acto. La relación que hay es la de un ente con los actos que realiza, algo que no es una relación de lugar y no da pie para asignar una suerte de ubicación al acto ni a la facultad de concienciar como algo que se halle en el ente concienciante. De igual manera, la relación del ente que conciencia con aquello de lo cual tiene conciencia no puede ser comprendida mediante la misma analogía del ente concienciante con un interior en el cual se halle aquello de lo cual tiene conciencia, así no sea como la cosa misma sino como representación de la cosa. Es sabido que la mencionada analogía físico-geométrica proviene de la tácita comprensión del alma como un *interior* o una suerte de *interioridad*, no físico, sino metafísico, proveniente de la tradición, que pasa a la modernidad cuando se comprende al *yo* inicialmente como alma. Las interpretaciones posteriores del mismo como conciencia o subjetividad no se liberan del peso que por tradición ha llevado esta manera de considerar al alma. Sin esta presuposición, no se habría podido interpretar al *yo* como una suerte de inmanencia, pues esta tesis no es algo que se muestre inmediatamente a un apercibirse desprejuiciado. No siendo algo evidente, sino un punto de vista asumido, basado en la presuposición de que lo inmediatamente concienciado pertenece al ente concienciante como le pertenece su concienciar y que le pertenece como algo en el mismo, por lo tanto que ese ente, igualado con una conciencia, es como un interior, la tesis de la inmanencia es solo otro dogma moderno.

Es bien sabido que en la interpretación de la primera modernidad el *yo* es pensado como substancia, en cuanto tal como alma y sus actos de tener conciencia junto con aquello de lo cual tiene conciencia en dichos actos como modificaciones de esa substancia. Al considerar a lo concienciado como modo de una substancia que consiste en concienciar, incluyendo este concienciar tanto al acto de la facultad como al objeto de dicho acto, se trata a este último como perteneciente a la substancia en tanto algo que se halla en ella, si bien no como se pensaba antes, cual *eidos*, algo otro que la substancia y que puede estar en un ente independiente de la misma, sino a la manera de un modo de la substancia, entendiéndolo como representación. Los modos pertenecen a la substancia y al interpretar a los sentimientos como modos se vuelve a lo sentido algo interno al *yo* que previamente ha sido igualado con un alma. Ahora bien, aunque el sentir en tanto acto de nuestra facultad sensible no deja de pertenecernos, si bien como los entes auto-estantes que existen entre los demás entes, animados, sentientes y racionales que somos, lo sentido no es algo que se halle con certeza en nosotros como conciencias o almas, algo que no somos, ni es algo que dependa o sea solo para nosotros (de nuevo entendidos como almas o conciencias). Se trata de un sentir a entes otros que no son inmanentes y no pertenecen al concienciar ni dependen del concienciarlos, entes situados entre los demás entes, con uno mismo situado

también entre esos entes; no se trata de sentirse a uno mismo como alma o conciencia en diferentes modificaciones que representan a otros entes. No es válido, entonces, igualar esto a (siendo conciencia o alma) sentirse a sí mismo, pues eso es un mero afirmar tal cosa como evidente cuando, bien examinada, no es el caso que lo sea. En el fondo, al tomarse como alma o conciencia, negando que sea un cuerpo, con su concepción de esa conciencia o alma la razón moderna decide la tesis de su propia inmanencia y se la cree como si fuera algo absolutamente cierto, pero no lo es.

### § 3. La falsa comprensión de la conciencia como un interior

*Tener conciencia*, también lo he llamado *concienciar*, no es una interioridad encerrada en sus representaciones o una en la cual existan representaciones —o algo que tenga un interior. Tampoco es por sí mismo un ente, sino un poder de un ente, como tal una facultad. *Sentir*, *percibir*, *pensar*, son maneras, entre otras, de concienciar. En virtud de su posibilidad de concienciar y aquella de *comprender*, el ente consciente racional tiene conciencia de y comprende ámbitos, por decirlo así: abiertos, no encerrados. Dichos ámbitos son algo otro que el *tener conciencia* y el *comprender*. De ellos, el principal es el mundo independiente de este. Los entes ficticios son solo tema para su pensar, bien sea, aquellos producidos de modo voluntario por el pensar en la fantasía respecto de los cuales no hay intuición sino pensamiento y discurso, bien sea, los inexistentes objetos de la involuntaria falsa conciencia que se presenta en los sueños o las alucinaciones de los cuales tampoco hay intuición y solo hay pensamiento (p. ej., respecto de los sueños, tanto durante los mismos como después al recordarlos). Otras instancias son el ámbito de sus pensamientos donde lo pensado puede ser solo para él o no, o aquel de sus sentimientos (en rigor, de cómo se siente a sí mismo), dominio de sí mismo, igualmente abierto, pero concienciado tan solo por él. El hombre, en tanto ente entre otros entes, se siente a sí mismo y como parte de este auto sentirse siente su propia entidad, vgr., se ve con cualidades y atributos, se siente con placer o dolor, alegre, con ira o miedo, se siente con amor u odio, etc. A este respecto, sentirse a sí mismo, tanto desde afuera de lo sentido de sí mismo (vgr., al verse o tocarse las manos) como sin estar afuera de lo sentido en sí mismo (p. ej., al sentir un dolor), al igual que sentir a la alteridad, no se diferencia de sentir a otros entes, y por igual consiste en abrirse a la recepción de un ente entre los entes del mundo, como los demás, si bien desde una situación diferente respecto del mismo a la que se tiene en relación con cualquier otro ente. Por otro lado, se abren a su pensamiento dominios cuyos constituyentes, términos, conceptos, significaciones, son universales y pertenecen al ser, a diferencia del ámbito de lo real, en el cual lo concienciado son entes

particulares.[195] Ninguno de los correspondientes modos de concientizar y comprender puede concebirse como un interior, ni es interno a algo así como un hipotético ente llamado conciencia o mente, ni lo concientizado es interior a tal ente. Las designaciones de *interior* y/o *exterior* a una conciencia aplicada a los entes que tienen facultad de conciencar son equivocadas y equívocas.

Como ente el *hombre* no es un interior. No forma parte de sus características esenciales ser un interior, físico o metafísico, sino que es un ente individual auto-estante entre los demás entes auto-estantes que, a diferencia de otros, es viviente, animado, tiene la facultad de tener conciencia, junto con otros animales, y —sólo él— tiene la facultad de comprender y razonar sobre aquello de lo cual tiene conciencia, más comprenderse a sí mismo. Lo que se ha llamado *conciencia* (y, referida al hombre, también *alma*, *espíritu* o *mente*) no es un ente, sino solo la posibilidad o facultad de tener conciencia que tienen ciertas especies de entes animados. Y de manera destacada es una facultad o posibilidad de estos entes que somos cada uno de los hombres, cuyo comprender tiene además la posibilidad de volverse sobre el *propio ente* que conciencia y comprende *en el acto de comprender y tener conciencia*.[196] Que el hombre es un ente individual auto-estante y que está entre otros entes individuales auto-estantes es algo que se muestra inmediatamente. Aquí y ahora estoy *yo* ante mí mismo como ente individual auto-estante, cualquier otro puede darse cuenta inmediatamente de ello; *yo* soy este ente que toca el teclado de la computadora, agarra cosas, por ejemplo, una pluma fuente, se ve y en general se siente a sí mismo, siente y percibe a otros entes alrededor suyo, comprende que él es quien se da cuenta, razona, desea, quiere. Esto es aquello de lo cual el hombre se da cuenta inmediatamente cuando vuelve su comprender sobre sí mismo. El hombre no se revela, así pues, inmediatamente a sí mismo como un interior sitiado o determinado por algo así como sus representaciones, aislado de los demás entes. Ese punto de vista resulta

[195] Los actos de pensar pertenecen a quien en cada caso piensa lo pensado, mientras que los pensamientos, si bien siempre son sus pensamientos (pues la conciencia de la formulación concreta de cada pensamiento particular es solo suya), pueden ser algo que solo es para este o, si los comunica, algo que es para algunos. Pensados en cada caso por un acto de pensar de cada quien, en tanto construcciones comunicables a otros y comprensibles por los demás, los pensamientos en general pueden ser incluso para muchos, p. ej., un rumor o una obra literaria, hasta universales, aun cuando no todos los estén pensando ni los hayan pensado, vgr., el principio de no contradicción o una teoría científica.

[196] En las diferentes formas que dicho *tener conciencia* toma en el hombre: *percepción sensible*, *memoria*, *inteligencia*, *pensamiento discursivo*, *querer* y *voluntad*, etc. Aunque *concienciar* y *tener conciencia* es más amplio y se refiere a todo tener conciencia, *comprender* se refiere al concienciar de un ser racional, vinculado con la comprensión de aquello de lo cual tiene conciencia.

de la interpretación moderna del hombre. Contrario al mismo, lo que se le muestra inmediatamente es que es un ente entre los entes.[197]

A lo cual hay que añadir que no se revela inmediatamente a sí mismo como una conciencia o como teniendo una conciencia, mente o alma. Lo que se ha tomado como una conciencia es su tener conciencia, un acto de sí mismo y no un ente. Ahora bien, en tanto ente, el hombre no es igual a su tener conciencia ni a su comprender, como pone en evidencia la apercepción. En la misma a nadie le es posible volverse solo sobre los actos de su tener conciencia y sólo sobre los mismos, separados por completo, de forma tal que al hacerlo se vuelva sobre la totalidad de sí mismo, sino que cada quién se vuelve sobre sí mismo —total o en parte— como ente entre los entes, tanto desde afuera de sí mismo como desde sí mismo, teniendo conciencia, junto con otros muchos atributos. Apercibe interior y exteriormente su entidad, es decir, a sí mismo, por ejemplo, los movimientos de sus órganos, sus kinestesias, también moviéndose exteriormente y de manera voluntaria. Se apercibe en sus estados internos y exteriores, verbigracia, al caminar o emplear sus manos para usar útiles. Se apercibe con sus cualidades, por ejemplo, como algo extenso, con dureza en su piel, color en la misma, olor, tamaño, etc.; también con sus disposiciones, por ejemplo, valentía o cobardía, mesura o desmesura, etc. Se apercibe sintiéndose, por ejemplo, adolorido o con placer, ansioso, con miedo o ira, amando u odiando, etc. Se apercibe en tanto algo que actúa, verbigracia, que se mueve. Y también se apercibe, esto sí y solo esto siempre de manera absolutamente necesaria, concienciando o, dicho de otra manera, teniendo conciencia. Pero no apercibe únicamente al tener conciencia ni se percibe como tal, la apercepción no suprime ni deja de percibir su propia entidad de ente que está entre los demás entes. Es, pues, inmediatamente verdadero que tener conciencia es algo distinto del *yo* que tiene conciencia y es un ente. Es evidente que el ente que posee dicha facultad es el hombre, en cada caso es un *yo* —el cual como ente existe entre los entes que percibe— quien tiene conciencia, aquí y ahora. Es evidente para mí que mi tener conciencia de mí mismo y de los entes alrededor mío no es un ente ni soy yo, como también lo es para cualquiera otro que se vuelva sobre sí mismo. Los entes son, por un lado, yo, y, por el otro, los demás entes auto-estantes entre los cuales estoy, entes naturales, útiles, personas, animales, etc. La facultad y el acto de tener conciencia no son entes, sino que consisten en advertir o darse cuenta de entes con sus atributos, cualidades o facultades. Es, por lo tanto, inmediatamente comprendido para un mirar desprejuiciado que tener conciencia o comprender no es un ente, que en

[197] No hay que olvidar que no es necesario que ello sea así, de manera que la evidencia de que soy un ente entre otros entes no es apodíctica y cabe la posibilidad de que sea de otra manera.

cada caso el ente es el *yo* que se revela a sí mismo teniendo conciencia. Concienciar no puede ser un ente porque carece de la auto-estancia constitutiva del ente, su ser depende del ente auto-estante que es el hombre en tanto determinación del ser de ese ente como acto del mismo.

No siendo un ente —menos todavía uno cuya naturaleza sea estar entre los demás entes— en el tener conciencia no puede haber un interior, o un exterior al mismo, ni física, ni espiritual o metafísicamente. Solo un ente podría tener un interior o estar encerrado en un interior. Es incorrecto concebir al tener conciencia como un interior por sí mismo (bien sea aislado de todos los demás entes o como algo perteneciente a un ente, que sería el hombre), pero también por analogía con un interior, sea este espacial o físico, o metafísico espiritual. Esto resulta claro al analizar sin preconcepciones lo que muestra inmediatamente la apercepción. Volverse sobre sí mismo teniendo conciencia no es volverse sobre un interior, los actos de conciencia no se muestran como interioridades o interiores a algo sino que tener conciencia se manifiesta solo como actividad del ente que tiene conciencia. Pensarlos como tales se debe al peso de la tradición, que ha considerado a las facultades de concienciar como algo interno. Mostraremos a continuación que, por varias razones, tener conciencia o concienciar no consiste en —ni requiere— ser o poseer un interior y no puede asociarse a esta facultad o a su acto un concepto de interior.

En primer lugar, ni como poder, ni como acto, la facultad de tener conciencia es un ente respecto del cual pudiera haber algo así como un adentro y un afuera. Esto se comprueba cuando el ente individual que es cada hombre se vuelve inmediatamente sobre sí mismo en el acto de tener conciencia y comprender a los entes, al ser de los entes, sus pensamientos, y no encuentra allí que tener conciencia sea un ente, ni un interior, sino un *yo* me *doy cuenta* o *advierto*, lo que inglés es llamado una *awareness* o un *to be aware*, un poder dirigirse y/o referirse de esta manera —y en acto hacerlo— a entes y/o pensamientos, o, mejor dicho, se consigue a sí mismo *dándose cuenta* de o *advirtiendo* entes y/o pensamientos, pues, una vez más, no puede dirigirse solo a su tener conciencia como algo separado. El tener conciencia no se revela inmediatamente como un interior, pero tendría que hacerlo si se tratase de un interior y la conciencia pudiera volverse sobre sí misma inmediatamente, todavía más si se pretende que esto es evidente y de manera que no se puede pensar que no sea así.

En segundo lugar, tener conciencia no puede ser pensado o interpretado como un interior, algo que tenga un interior o que sea interior al ente concienciante, de acuerdo con las maneras usuales en que se puede comprender

la noción de interior, ni es posible inferir que lo sea. Comencemos con el concepto "espacial" de interior, derivado de la forma fundamental de coexistencia de los entes sensibles "*estar-unos-entre-los-otros*". Tener conciencia no es un interior en el sentido de un lugar interior o una suerte de espacio interior, lo cual es bastante obvio. Un lugar interior es una distensión, extensión o dimensión encerrada por un límite, p. ej., una superficie, que lo separa de un exterior. ¿Cuál sería dicho límite en el tener conciencia? ¿Cuál el lugar interior? ¿Cuál la distensión? ¿Cuál el exterior? En el tener conciencia no se puede distinguir cuáles serían estos elementos.

Si además del tener conciencia consideramos la estructura "el *ente concienciante* (en nuestro caso el hombre) *tiene-conciencia-de* aquello de lo que tiene conciencia: *x*", que es lo que, incluyendo al tener conciencia como acto del concienciante, se revela a la apercepción, también se pone de manifiesto que no es posible igualar al tener conciencia con un interior. Es claro que dicha estructura no aparece a la apercepción como un interior, ni como interna al ente concienciante. Al examinar por separado los elementos que la constituyen encontramos que ninguno puede ser identificado con el tener conciencia y de manera tal que se revele que es una interioridad, que tiene un interior o es algo interno al ente que tiene conciencia. No siendo las partes interioridades, o internas al concienciante, tampoco el todo puede serlo. Por un lado, el ente concienciante no se muestra como un lugar o un interior, puesto que esa no es su esencia propia. Es verdad que el hombre —como cualquier ente que está entre otros entes y al igual que los demás animales— ocupa un lugar y que en él hay un adentro en el sentido de un interior físico-geométrico, pero este interior físico-geométrico no es su tener conciencia, tampoco es algo así como su conciencia y ni siquiera constituye su esencia genérica de animal, menos aquella específica de hombre, ya que ocupar un lugar es algo que tiene en común con el resto de los entes entre los cuales está, animados o inanimados. Es obvio que la extensión que ocupa como ente auto-estante en el mundo no es la distensión de su tener conciencia, ni su superficie exterior —limitada por su piel y órganos externos— es el límite de su tener conciencia o de su conciencia, todo lo cual sería absurdo. Los entes de los cuales tiene conciencia inmediata (siempre sensible) no pueden ser interpretados como internos al ente que tiene conciencia de estos (solo podrían serlo si se piensa que ese ente es en esencia una conciencia, lo cual va en contra de la hipótesis, además de haber sido descartado). Si bien la totalidad de los entes circundantes determina un interior, el cual, por cierto incluye al concienciante, es evidente que ese interior no puede ser identificado con el tener conciencia. Ni los entes constituyen al tener conciencia como una extensión en la cual hay un interior ni este a los entes. Los entes concientizados no son algo así como la distensión del

tener conciencia en tanto lugar interior, el mundo no está en ningún sentido en el concienciar y por lo tanto no es inmanente, como tampoco es trascendentalmente inmanente. Por último, la facultad de tener conciencia relaciona al ente consciente con los entes de los cuales tiene conciencia pero dicha relación no constituye una dimensión o distensión que vaya del primero a los otros y los incluya dentro de sí o que estos sean su límite, de manera que el tener conciencia constituya una suerte de extenderse que determine un interior. Es obvio que la distancia, o mejor, la dimensión que sí hay entre el concienciante y los entes de los cuales tiene conciencia no es ni puede ser identificada con el tener conciencia. El tener conciencia no puede ser concebido literalmente como una extensión, ni interior al concienciante, ni exterior al modo de un extenderse fuera de sí, en el cual esté el propio concienciante. Así pues, tener conciencia no es un lugar ni un ente que ocupe un lugar. En consecuencia, no puede ser un interior a la manera de un continente en el cual haya entes, sea como las partes de un lugar interior están en ese lugar, como puede haber muebles en una habitación o canicas en una bolsita. Y tampoco es condición de posibilidad de aquello de lo cual se tiene conciencia como el lugar interior hace posibles sus partes, o los muebles y las canicas requieren de algún lugar (la habitación, la bolsita u otro cualquiera) para poder estar. No es, pues, un lugar interior ni un receptáculo de alguna clase, al modo de un subyacente o condición de posibilidad de entes que existan en el mismo.

Además encontramos que, así como el concienciar no es un *interior geométrico-físico*, tampoco es adecuado, por analogía con los lugares de naturaleza geométrico-física, interpretarlo como un *interior* de corte *metafísico-espiritual* que sirva de continente —como sujeto— a los entes inmediatamente concienciados, igualados a representaciones. Tener conciencia, en la percepción, al pensar, imaginar, fantasear, soñar o en alucinaciones, no se muestra como si fuera un interior metafísico espiritual, algo que tenga un interior o que sea de esa manera interno al ente concienciante. Como he dicho antes, despojada de interpretaciones prejuiciadas, la apercepción muestra al ente concienciando y no al acto separado, que, por un lado, como acto que es no se muestra como un interior metafísico espiritual y no puede interpretarse como uno o como algo que posea un interior, ni como interno al concienciante. Aún más, el tener conciencia carece de elementos que puedan ser análogos a los de una noción espacial de interior. En tanto facultad, el concienciar nos hace patentes inmediatamente entes individuales con los atributos de su ser, así como pensamientos (cuyos elementos son universales), asertivos, desiderativos, etc. Esta patencia no es análoga a un interior (ni consiste en desvelar algo que está oculto hasta que el ente concienciante lo advierta). Mas bien, la patencia de los entes y del ser de los entes muestra inmediatamente que tener conciencia no es un interior, pues en vez de determinar un ámbito cerrado, teniendo conciencia los entes concienciantes se

dirigen hacia los entes de los cuales tienen conciencia, entre los cuales también están ellos mismos. Nada hay en ello que indique un interior. Al contrario, este es un dominio abierto en el cual están tanto el ente que conciencia como los entes por este concienciados, no es algo así como un interior o la interioridad de una conciencia o de una mente, menos la de un alma, o una suerte de privacidad de tales entidades hipotéticas. En la apercepción tenemos conciencia del *ente entre los entes* que cada uno de nosotros es. Percibimos nuestro interior —si se quiere: geométrico-físico— y nos percibimos exteriormente, cualificados por diversos atributos y cualidades, por ejemplo, figura, tamaño, peso, dureza, movimientos parciales o de todo el ente que somos, externos e internos, también sintiendo —verbigracia— placer, dolor, alegría, tristeza, rabia, o pasiones, queriendo, deseando, pensando, teniendo conciencia en general. Sentir y percibir a uno mismo no es volverse sobre un interior metafísico, sino sobre un ente entre los entes, que en cuanto tal consta de partes extra partes y percibirlo. Este ente se percibe a sí mismo tanto desde afuera de sí mismo como desde sí mismo percibe sus partes geométricamente interiores, constituidas como órganos. Nada de esto se desarrolla en una interioridad de corte metafísico espiritual, ni la facultad perceptiva consiste en tal interioridad —porque lo que se muestra es el ente que cada uno de nosotros es, cualificado por sus diferentes atributos, y ese ente no es un interior metafísico—.[198] Pero tampoco es algo cuya existencia se reduzca a la

[198] Tiene partes orgánicas interiores, pero físico-geométricamente, en el sentido de que este ente está contenido en su superficie exterior, la piel como órgano que lo encierra. Sin embargo todo el ente está abierto a sí mismo, incluyendo su interior físico-geométrico, también a otros concienciantes, en el sentido de que pueden percibirlo, p. ej., si lo abren, digamos en una operación quirúrgica. Hoy en día, diversos instrumentos tecnológicos incluso permiten percibir el interior geométrico-físico y las partes ocultas de los entes sin rodearlos o abrirlos físicamente. La apertura del ente en cuestión de la cual hablamos —y de todo ente, por lo tanto del mundo— se basa en la forma de estar-unos-entre-los-otros, exterior —en su relación con los demás entes— e interior —en la relación de sus partes unas con las otras y con el resto de los entes—, de la cual forma se derivan conceptos de interior y exterior físico-geométricos. Todo esto tiene su asiento en que el ente está completamente dado y coexiste con los demás entes y consigo mismo de acuerdo con la mencionada forma, aunque no esté dada a la percepción y apercepción del mismo la totalidad de lo que pertenece. Respecto de estos entes solo es posible definir conceptos de interior y exterior físico-geométricos. En el sentido que nos interesa, los entes concienciantes están abiertos a sí mismos y a otros entes concienciantes, por cuanto, en primer lugar, coexisten con los entes, de manera que pueden ser percibidos. La percepción del interior físico-geométrico del concienciante no es diferente a aquella de las partes en un momento ocultas de cualquier ente. No hay en el mismo algo así como un interior de naturaleza metafísica o espiritual. Al sentirse y percibirse a sí mismo desde sí mismo sin estar afuera de lo percibido de sí mismo, verbigracia, sintiendo placer o dolor, emociones y pasiones, el ente concienciante también está abierto a sí mismo como ente-entre-los-entes y está inmediatamente ante sí mismo, aun cuando solo este ente pueda percibirse de esa manera. No se sigue de ello que ese ámbito sea o pertenezca a una interioridad metafísica

de un mero cuerpo orgánico y, por lo tanto, que la totalidad de lo que le pertenece como ente sea en principio accesible a y cognoscible por todo cognoscente racional, de acuerdo con el método de las ciencias de la naturaleza, derivado de pertenecer por completo al cuerpo como ente extenso, físico, regido en exclusiva por el mecanicismo de las causas eficientes, excluyendo del ámbito del ente y del ser de los entes, como inexistente, a todo aquello que no se someta a estas condiciones. Aquí tampoco caben distinciones como la de *alma/conciencia/mente–cuerpo*, *sujeto–objeto*, *Dasein–cosa*, u otras similares. El ente que se apercibe es una unidad que siente y se siente, percibe y se apercibe, piensa, quiere, imagina, se siente y apercibe con emociones, se siente y apercibe con pasiones, y, sin contradecir lo anterior, como es manifiesto: es un ente entre los demás entes y no algo que haya que distribuir entre dos ámbitos, el de su cuerpo y el de su conciencia o su mente, y de acuerdo con ello descomponerlo para poder comprenderlo y conocerlo. Dicho ente no es algo que haya que conocer exclusivamente desde una perspectiva como de primera persona ni algo cuya comprensión y estudio, al igual que la del resto de los entes, tenga que en cuanto a metodología adoptar tan solo el punto de vista mecanicista moderno, causal determinista, del conocimiento de los cuerpos y en general de objetos. Entonces, percibir no es un interior físico-geométrico o metafísico-espiritual lo cual es evidente, y no hay nada en el apercibirse que permita interpretarlo como un interior metafísico espiritual. Al pensar el ente concienciante se dirige, p. ej., a *loques*[199] llevados a conceptos, oraciones varias y discursos de diferentes clases a partir de estas, se dirige a pensamientos diversos, afirmativos o negativos, desiderativos, interrogativos, etc.; también se dirige a pensamientos no articulados de la manera descrita, ni comprendidos lingüísticamente. El pensar no es patente como si fuera un encierro o un interior geométrico-físico, lo cual se revela en la reflexión sobre uno mismo pensando. Además, como ocurre en la percepción, la patencia de sí mismo teniendo conciencia en la forma de pensar y la patencia del ser en los pensamientos deja claro que esta manera de tener conciencia tampoco es susceptible de ser interpretada como un interior metafísico-espiritual por analogía con un interior geométrico-físico, ni como dotada de un interior metafísico-espiritual, ni como interior a una conciencia; ninguna de estas

---

o espiritual, por ejemplo, la de una conciencia o una mente, sino solo que se apercibe con atribuciones que, como el placer físico o una emoción, no pertenecen a lo que del mismo puedan percibir otros concienciantes. Por último, la apercepción de este ente no es el volverse sobre sí misma de una conciencia, sino la percepción de sí mismo como un ente entre los demás entes, dotado de una facultad de tener conciencia, pero que no se reduce a ella. Este ente se apercibe tanto desde sí mismo como desde afuera de sí mismo con diversas cualidades y atributos, placeres, dolores, emociones, pasiones, concienciando, sintiendo, percibiendo y pensando de diversas maneras.

[199] En el sentido de *lo que el ente es*.

características acompaña al pensar. Mas bien, allí se muestra con claridad que el ámbito del pensar y aquel del ser y de los pensamientos no constituyen un dominio cerrado (ni abierto), pues para serlo el pensar y los pensamientos tendrían que ser entes que existan unos entre los otros, que no lo son, o ser análogos a esta clase de ente, lo cual tampoco son; ni siquiera son entes. De allí que tanto literalmente como por analogía con las correspondientes nociones geométrico-físicas, el pensar y los pensamientos carecen de lugar y situación, en ellos no hay afuera ni adentro, ni están afuera o adentro de algo. En consecuencia, no constituyen ni están en un interior geométrico-físico ni metafísico, no tienen un interior de ninguna clase, ni son de ninguna manera interiores a algo. No siendo su modo de ser *estar-unos-entre-los-otros*, todavía menos van a tener una suerte de como lugar o ámbito común en el cual estén como si fuera un interior. Las nociones de ser un interior, tener un interior o ser interior (o exterior) a lo que considerado como ámbito o dominio de entes sería inexistente, esté cerrado o abierto, no convienen al pensar ni a los pensamientos. La estructura "*El ente concienciante tiene conciencia de sus pensamientos*" tampoco debe ser considerada como una interioridad o algo interior. Esta estructura no es un lugar interior en el cual quepan los pensamientos como algo en el pensante, ni puede comprenderse por analogía con un lugar interior, entre otras cosas porque, además de que ninguno de sus componentes consiste en un interior geométrico-físico o metafísico, es claro que la misma no puede tener una distensión o dimensión que constituya un interior —tampoco una dimensión abierta—. No cabe concebir al pensar como un distenderse del pensante a sus pensamientos —tomados por representaciones— constituyendo un ámbito interior. La fantasía pertenece al pensamiento pues no hay en los animales ni el hombre facultad productora de individuos irreales, ni imágenes o representaciones de los mismos. Tomada en tal sentido no hay facultad de imaginar y los sueños junto con las alucinaciones no contienen sino una falsa conciencia de entes donde no hay nada como ente, ni siquiera imágenes o representaciones de entes, a lo cual esté dirigido el concienciar, por lo cual en los correspondientes actos el concienciar del ente concienciante tampoco puede ser interpretado como una interioridad o un ámbito interior de corte metafísico.

No es posible construir una analogía verosímil entre tener conciencia y una noción geométrica de interior que permita considerarlo como tal, aunque metafísico, e hipostasiarlo como conciencia. En realidad, tener conciencia no puede ser interpretado como algo análogo a una distensión o extensión, la cual tendría que poseer alguna forma de magnitud, incluso si ese extenderse o distenderse se consideran abiertos y no cerrados. Los correspondientes análogos no se pueden establecer a partir de la comprensión inmediata del tener conciencia. La facultad y el acto de tener conciencia carecen de los elementos que permitan

considerarlo como un lugar —cerrado o incluso abierto—, aunque no físico, sino metafísico o espiritual, y por lo tanto algo que tenga una dimensión; nada hay en el concienciar que sea como una distensión y tenga dimensión y en consecuencia nada que pueda tener una propiedad que pueda ser como una magnitud (y debería haberlo en algo análogo a una distensión). De hecho, en el concienciar no hay magnitud alguna extensiva, ni intensiva, ni es posible pensar en equivalentes metafísicos de las mismas. Mas como interior tendría que ser análogo a un extenderse, bien sea, en el espacio, bien sea, en el tiempo, o en ambas dimensiones, bien sea, encerrado en sí mismo, bien sea, abierto hacia fuera de sí, hacia el ahí donde están los entes, tanto en el presente como en dirección del pasado y el futuro. Que nada de esto ocurre es muy claro en la reflexión. La percepción del presente, la evocación del pasado y la anticipación del futuro no son fenómenos que quepa interpretar con veracidad por analogía con nociones provenientes del ámbito de la distensión y la extensión, bien sea la de algo encerrado en límites o aquella de algo abierto. La idea de que el concienciar pueda tener una distensión cerrada —como se ha pensado tradicionalmente— o abierta —de acuerdo con puntos de vista recientes— solo proyecta pre-juicios provenientes de la tradición filosófica sobre algo a lo cual no convienen tales interpretaciones. Las dimensiones de lo simultáneo y lo sucesivo que se muestran al concienciante pertenecen como atributos a los entes percibidos y las magnitudes que esas dimensiones implican son extensivas e intensivas tanto en la percepción de otros entes como de sí mismo, p. ej., la extensión de sí mismo, la intensidad del sentir-se, con dolores, pasiones, emociones, las diferentes duraciones de los diversos atributos, etc. Hay distancia real entre el concienciante y los entes de los que tiene conciencia, también cuando se percibe —parcialmente— desde afuera de sí mismo, p. ej., al verse las manos, cuando tiene conciencia —de nuevo parcial— de sí mismo desde sí mismo no hay distancia sino inmediatez (ausencia de distancia). Sin embargo, esto no da pie para interpretar al concienciar por analogía con una distensión poseedora de dimensión. La vinculación entre el concienciante y cada ente concienciado que realiza el concienciar no da pie a ser comprendida como si fuera *o diera lugar a* una suerte de como distancia (algo así como la de una línea) que los une y determina una dimensión entre ambos. Extendiendo esto a la totalidad de los entes circundantes, es claro que el concienciar no puede ser análogo *ni dar lugar a* una dimensión o extensión de tipo metafísico que, cual si fuera una suerte de esfera, o bien, se interprete pensando que, siendo esos entes representaciones, los encierra en un como interior que los contiene, que posee un interior en el cual estén esas representaciones, o que está limitada por el conjunto de los entes de los cuales hay conciencia inmediata, cual un velo, o por aquel de las representaciones simples a partir de las cuales actividades de síntesis de la conciencia constituyen a los entes, o que es

metafísicamente interior a algo así como una conciencia; o bien, que se comprenda como un salir fuera de sí e ir hacia entes que no son representaciones. Hace poco vimos que respecto de los pensamientos el concienciar tampoco puede verse como un distenderse —cerrado o abierto— hacia estos, ni respecto de las imaginaciones, la fantasía, los sueños o las alucinaciones de la vigilia. Otro tanto puede decirse del tiempo que hay entre los eventos pasados y futuros y el momento en que el concienciante los evoca o anticipa. De la misma manera que ocurre con el presente, el recuerdo del pasado y la anticipación del futuro no son elementos de, ni dan lugar a una distensión del concienciar, menos aún del alma, en virtud de la cual los entes y sus eventos pasados y futuros fuesen englobados por el concienciar dentro de sí o este se distendiese hacia el pasado y el futuro, además del presente de los entes. El concienciar no puede ser análogo a algo que se extienda hacia los entes, y tendría que incluir al propio ente concienciante en ese extenderse, o algo que además se distienda hacia el pasado y el futuro. Además, es evidente que no es ni constituye una dimensión. Y por supuesto que tampoco es algo que pueda *dar lugar a* las dimensiones de lo simultáneo y lo sucesivo que hay en y entre los entes, en tanto la forma de *estar-unos-entre-los-otros* en lo *simultáneo* y lo *sucesivo* que tienen los entes no puede ser puesta ni producida por el concienciar. De esto se sigue que algo así como una hipotética conciencia, resultado de haber hipostasiado al concienciar tras haberlo separado del ente del cual es acto, no podría ser una suerte de extenderse o distensión. Por otro lado, como ente concienciante, tampoco el hombre puede consistir en tal extenderse o distenderse, o tenerlo como parte de su constitución, ni siquiera bajo el pretexto de superar la inmanencia y la dualidad sujeto-objeto. Las nociones de interioridad del alma o la conciencia y en general las nociones metafísicas de interioridad, han sido construidas a partir de erradas analogías con los lugares y los interiores físicos y geométricos, así como la extensión y dimensión que dichos lugares poseen, con los entes que determinan dichos lugares y su capacidad de a su vez contener como lugar común a otros entes. Las extensiones de lo simultáneo y lo sucesivo también han servido para concebir nociones del ente concienciante como una suerte de extenderse hacia los entes mismos que ya no es un interior. En ambos casos, la comprensión del concienciar es contaminada por conceptos que no le convienen procedentes de la forma fundamental a la cual están sometidos todos los entes sensibles.

En ninguno de los modos de tener conciencia se dirige el concienciante, humano o animal, a ámbitos que puedan considerarse como cerrados o interiores, ni tiene conciencia de representaciones o imágenes. No le es patente algo así como la interioridad de un alma, conciencia o mente, ni entidades en el interior de la misma.

Los animales dotados de facultad para concienciar reciben a los entes reales entre los cuales están —incluyéndose a sí mismos— sintiendo. El percibir, propio del concienciante humano, incluye la comprensión mediante el pensar de los entes sentidos. Los actos de percepción al igual que los demás actos de concienciar pertenecen al concienciante en el sentido de que son actos de este ente, pero no de que sean interiores al mismo —el cual, vale la pena reiterarlo, es un ente entre los demás entes— ni a una hipotética conciencia. Los entes hacia los cuales se dirigen inmediatamente dichos actos tampoco pertenecen al concienciante o a algo así como una/su conciencia, ni son interiores al mismo, ni esto se sigue de lo primero, sino que son entes que existen unos entre los otros y el concienciante entre ellos, por lo cual los puede percibir. Algo parecido acaece en el mero sentir de los animales, de modo que al sentir o percibir ni el animal ni el hombre está dirigido a ámbitos que sean interiores.

Tampoco cuando piensa, imagina, fantasea, sueña o si alucina, tiene el hombre conciencia de una suerte de ámbito o como esfera interior. Dicho ámbito no podría consistir en el propio hombre como ente entre los entes, lo cual es absurdo, ni del mismo se puede decir que consista en una/su conciencia o mente. Los pensamientos no son algo que pertenezca a un interior o esté en un continente, ni algo que pueda ser comprendido como interno a una conciencia o a una mente. Al igual que ocurre respecto de las facultades de sentir y percibir, del hecho de que los actos de pensar sean actos de quien piensa no se sigue que lo pensado en dichos actos sea algo en quien piensa o interno a este. No hay implicación entre lo primero y lo segundo. En la percepción, a fin de comprenderlos, el pensar se dirige inmediatamente a los entes sentidos —otros entes o el propio *yo* que piensa—, los cuales no son interiores metafísico-espirituales, sino entes entre los demás entes en un mundo abierto al concienciante que se encuentra en el mismo y no algo encerrado como representación en un interior. Solo en la percepción de entes reales el concienciante encuentra individuos a los cuales siente, percibe, piensa y comprende, nada más que percibiendo puede intuir y pensar entes.[200] El pensar que no se dirige a individuos reales percibidos en la experiencia tampoco está dirigido a algún ámbito interior ni a entidades como representaciones de particulares o representaciones generales (conceptos, proposiciones, raciocinios u otros discursos) interiores al mismo. Sus pensamientos son el único e inmediato objeto de su atención.

Por otro lado, he sostenido que no hay tal cosa como una facultad de

---

[200] Intuir consiste en tener conciencia inmediata de individuos, lo cual solo es posible en la percepción. Intuición es el acto de intuir; no hay intuición de representaciones o imágenes de particulares.

imaginar si esta es concebida como un poder para producir individuos, imágenes o representaciones de entes particulares. En ese sentido el concepto de *imaginar* carece de referente[201]. Si imaginar es comprendido como *fantasear*, consiste en concebir mediante el pensamiento entes, situaciones, relatos, etc., inexistentes, mas no se basa en construir individuos[202]. Lo fantaseado no se da en la realidad y tampoco puede aparecer como individuo imaginado, es imposible tener o formar imágenes de aquello sobre lo cual se fantasea. En cuanto a los sueños y las alucinaciones, estos consisten en una falsa conciencia, en la cual solo hay apariencia de entes y situaciones en las cuales estos participan cuando no hay nada que sea ente, ni imagen ni representación de un ente; en sueños y alucinaciones la conciencia no está dirigida verdaderamente a individuos ni a imágenes o representaciones de estos[203]. No existen individuos irreales o representaciones e imágenes de individuos inexistentes. Los entes de la imaginación y la fantasía son algo que solo puede ser pensado, de ellos no hay intuición, solo pensamientos. Los sueños y las alucinaciones, los entes que parece haber en estos, no existen como individuos, imágenes o representaciones. Aquí el pensar no está dirigido hacia inexistentes individuos que sean representados o imaginados en un interior de un alma, conciencia o mente. En consecuencia, al imaginar, fantasear, soñar o en las alucinaciones, el concienciante no está dirigido a un ámbito interior ni a individuos dentro de dicho ámbito, sean estos representados o imaginados (como tampoco existe un mundo de entes inexistentes en una suerte de lugar fuera del ente concienciante, lo cual sería absurdo).

El pensar puede dirigirse a entes individuales reales y comprenderlos, además puede versar sobre estos individuos aunque no se dirija inmediatamente a ellos; puede dirigirse inmediatamente y/o referirse mediatamente con conceptos a los entes percibidos. O puede discurrir solo acerca de individuos ficticios, inexistentes en realidad, nada más pensados, pero no intuidos por la percepción; solo puede referirse a entes inexistentes mas no dirigirse a los mismos. Así pues, el pensar puede, por un lado, dirigirse y referirse a individuos con intuición de los mismos (entes reales intuidos al percibirlos y no representaciones de la sensibilidad) o solo referirse a individuos sin intuición de ellos. Por otro lado, hay actos del pensar que no están dirigidos ni referidos a individuos. El pensar puede dirigirse al dominio del ser de los entes, volcándose inmediatamente y refiriéndose a pensamientos de *loques* llevados a conceptos, oraciones diversas, discursos, argumentos, relatos, etc., sin referencia a individuos concretos reales o ficticios. Sean medios para referirse a individuos o el propio fin de los actos de

---

[201] Cfr. Cap. 2, § 8.
[202] Cfr. Cap. 2, § 9.
[203] Ibíd.

pensar, las instancias particulares de pensamientos pensados en los actos particulares del pensar sí pertenecen a quien los piensa, de la misma manera que le pertenecen sus actos de pensar, es decir, en el sentido de que son sus pensamientos, producidos por sus actos de pensar y él los piensa en tanto ejecuta esos actos. En cuanto tales, sólo él tiene conciencia de sus pensamientos, así como sólo él tiene conciencia de sí mismo ejecutando los correspondientes actos. Sin embargo, de ello no se sigue que los pensamientos sean interiores a dicho ente, como tampoco los actos son algo interior al mismo. Que los actos de pensar, como todo acto de conciencia, no sean interiores ya indica que los pensamientos tampoco habrán de serlo. Si fuesen internos, lo serían a su alma, conciencia, mente o algo así y si ese fuera el caso, el hombre percibiría de inmediato a los entes reales sin mediación de representaciones en el interior de una/su conciencia o mente, pero al pensar estaría dirigido a su propia mente o conciencia como una suerte de continente cerrado de sus pensamientos. De ser así la percepción también debiera acaecer en dicho interior puesto que los pensamientos de los entes siendo internos no podrían dirigirse a los entes reales de los cuales estarían separados por un hiato insalvable. La tesis de una interioridad del pensar y los pensamientos contradice que los entes concienciantes puedan ser entes entre los demás entes, abiertos a los entes y no algo encerrado en la interioridad de una conciencia. Estos entes al menos tendrían que tener una conciencia o una mente como entidad diferente relacionada con el ente que está entre los demás entes. Otro tanto podría decirse respecto del imaginar, fantasear, soñar y de las alucinaciones si estuvieran dirigidos a imágenes, pero he mostrado que no es así. En cuanto al pensar, en primer lugar, no es indudable, evidente *ni verdadero* que la manera en que el pensar pertenece al hombre como acto de este pueda ser extendida a aquello pensado en los actos de pensar, ni que estos actos sean interiores al mismo como si fuera solo una conciencia, o que lo sean a su conciencia como componente suya o algo vinculado al ente entre los entes que para este modo de pensar solo sería parte del hombre. De que *el ente pensante piensa sus pensamientos* no se sigue que el acto de pensar se halle en el concienciante pensante ni que este sea una suerte de interioridad que contiene al acto. La relación que hay entre ambos es la de un ente con los actos que realiza. Los actos de pensar, no siendo, en tanto actos de concienciar, interiores al concienciante, tampoco están dirigidos a algo interior. Interpretar a los pensamientos como algo interior a quien piensa es errado, de la misma manera en que lo es interpretar a lo percibido como algo interior al concienciante (o a lo imaginado, fantaseado, soñado, etc.). Así pues, de que los pensamientos sean aquellos del ente concienciante no se sigue que sean interiores al mismo. Allí no hay implicación, sino solo una interpretación basada en una inferencia inválida. Los pensamientos no tienen que ser interiores a quien los piensa para ser

pensados, de manera análoga a como los entes no tienen que ser interiores para ser percibidos y en general, lo concienciado no tiene que ser interior al concienciante para ser concienciado por este. De hecho los pensamientos aparecen como propios, en el sentido de pensados por quien piensa, pero no como internos, al igual que los actos de pensar. La simple reflexión o introspección no muestra que los pensamientos sean interiores, estos no son patentes como algo interior a nosotros. Los pensamientos no tienen situación, lugar ni ubicación y no son aptos para acomodar analogías de lugar, no necesitan tener un lugar para ser, ni son algo que tenga que estar en el interior de un continente, con seguridad no físico, pero tampoco metafísico. Su relación con el pensante no puede ni debe ser comprendida mediante analogías de lugar o de interior, geométricas o metafísicas a partir de una analogía con un interior geométrico. Finalmente, los pensamientos no son entes y, no siendo entes, no pueden estar en otro ente, el cual tendría que ser el ente concienciante. Esto es claro ya que de ser entes no serían entes auto-estantes ni entes entre los demás entes, por lo cual no existirían en el hombre ni en los animales, ni siquiera en la forma de arreglos en el ente concienciante de partes orgánicas más sus actividades, por complejos que sean dichos arreglos. Tales entes o actividades de entes, partes de partes y órganos del ente concienciante, importantes como son, son entes y actividades de entes, algo por completo ajeno a los pensamientos que tiene el concienciante humano[204]. Menos aún pueden los pensamientos estar de forma metafísica en el ente entre los entes que es el hombre. Por otro lado, no siendo entes, tampoco podrían estar en una hipotética conciencia.

Si los actos de concienciar no son un interior tampoco lo es la facultad. La consideración de la facultad de tener conciencia como si fuera un interior es una hipótesis lanzada sobre dicha facultad que no conviene a la misma. Si la facultad no es un interior, además de que *no es legítimo hipostasiarla como si fuera un ente* —la conciencia— *e identificarla con el yo*, igualándola a este o adjudicándosela como parte constitutiva *tampoco es legítimo considerar a esa hipotética conciencia como si fuera un interior* y creer que ambas cosas se conocen inmediatamente con certeza absoluta; en ello hay una doble equivocación. Y si por mor del argumento, aceptáramos que el *yo* es en lo fundamental una conciencia —o que posee una conciencia o una mente como parte esencial constitutiva— de todos modos, como facultad, concienciar no podría ser algo interior a esa conciencia, sino igual a la misma, algo ya descartado (además de que no se revela como interna al *yo* que tiene conciencia). Esto concuerda con la proposición más amplia que fue argüida en el parágrafo anterior,

---

[204] Asimismo son algo otro que pensar, sentir y percibir, así como fantasear, soñar y concienciar en general, que no se reducen a ellos.

a saber, que la facultad de tener conciencia no es ni puede ser algo interior al ente que tiene conciencia. Además hemos visto que en ninguna de las maneras de su tener conciencia el ente que tiene conciencia está dirigido hacia ámbitos metafísico-espirituales cerrados o interiores. De todo esto se sigue que ese ente no consiste en un interior ni es algo que posea otro ente —una conciencia o una mente— que sirva como continente a aquello de lo cual tiene conciencia inmediata. Los entes con facultad de tener conciencia, los animales y el hombre entre ellos, no son continentes, ámbitos encerrados, interiores, en los cuales acaezca el concienciar. El hombre no es un encierro ni una interioridad metafísica, no es una conciencia ni tiene algo así como una conciencia —o una mente— como un ente en el cual haya entes dependientes del mismo que sean los diferentes actos de concienciar más lo concienciado en dichos actos. Tampoco lo son los demás animales. Nada de esto aparece como ente, en ningún momento y por ningún lado, ni como interioridad o ámbito encerrado y separado de un exterior. Así pues, el hombre y los otros animales existen entre los entes, están por completo en el mundo con los demás entes y no son ni poseen interioridades metafísicas separadas de raíz de los entes auto-estantes entre los cuales están[205]. Que además de percibir, el hombre pueda pensar, imaginar, fantasear, soñar o alucinar no contradice a este hecho. Su concienciar está abierto a los entes en el percibir y el apercibir como parte del percibir y al dominio del ser en el pensar. Así como sentir y percibir no son un interior ni están dirigidos a un interior, tampoco al pensar, imaginar, soñar, alucinar, etc., su concienciar es o está dirigido a un interior. Ninguna de las formas de tener conciencia es un interior o está dirigida a un

---

[205] El uso adecuado del concepto de interior —proveniente de la comprensión de los entes del mundo en la experiencia, los cuales están unos entre los otros— es físico y luego geométrico, pero no conviene a cosas como almas, conciencias o mentes. Estas hipotéticas entidades no podrían ser interiores al hombre, ser por sí mismas un interior o determinar un interior y un exterior a ellas. La interioridad de la conciencia es comprendida por oposición a la exterioridad del resto del mundo para el hombre en tanto este es un ente entre los demás entes. Tal comprensión es errada porque la exterioridad que delimita al hombre y por contraposición a la cual es construido el concepto de la interioridad de la conciencia es la de entes que están unos entre los otros. La totalidad del mundo de entes que están unos entre los otros, en el cual también está la interioridad física-geométrica del hombre individual que tiene conciencia del mundo no es un exterior ni algo exterior a algo otro. Es considerada como algo otro que la conciencia, más no es exterior a algo así como una conciencia. No hay una exterioridad que corresponda adecuadamente a la supuesta interioridad metafísica de la conciencia, la mera otredad no puede cumplir esa función y en ausencia de una exterioridad metafísica tampoco es posible la correspondiente interioridad. Para el punto de vista moderno, de una conciencia en realidad aislada de los demás entes, sin coexistencia con estos, en rigor no tiene sentido la idea de una interioridad. En relación a ella no hay, no puede haber, un afuera o un exterior que la delimite como un interior. Aquello de lo cual tiene conciencia inmediatamente es todo lo que hay para ella. De lo demás solo puede ofrecer pruebas.

interior. A pesar de lo que se ha creído no es apropiado a los entes que tienen facultad de concienciar, no les pertenece, ser o poseer un ámbito interior, ni que su concienciar o alguna forma del mismo esté dirigida a un ámbito interior metafísico o espiritual. Por naturaleza, el concienciar no es algo cerrado o dirigido inmediatamente a un encierro. No es verosímil que sea algo abierto a los entes y cerrado respecto de los pensamientos y entes imaginados. Semejante división es incongruente ya que el género, por decirlo así, contiene lo fundamental y es fundamental al concienciar no estar dirigido a una interioridad. Sería pues incoherente que por un lado esté dirigido a un ámbito de entes y por otro encerrado en una inmanencia.

La forma fundamental de los entes, *estar-unos-entre-los-otros*, a la cual se encuentran sometidos aquellos entes dotados de facultad de concienciar hace imposible que puedan ser interiores metafísicos y asimismo descarta la posibilidad de que consistan en la hipotética relación de un ente entre los otros entes, al que por tradición se ha malinterpretado como cuerpo, con un alma o una conciencia o que tengan una mente. Siendo entes entre los entes, hay que abandonar la idea de que sean o tengan un alma, conciencia o mente entendidas ónticamente, nada de eso cabe respecto de entes que existen unos entre los otros. Una conciencia o una mente no puede ser, estar en o pertenecer a un ente entre los entes, ni reducirse a estructuras ónticas de naturaleza orgánica en el ente auto-estante como manera de pertenecerle. La naturaleza atribuida a tales entidades contradice a la de los entes que en verdad están dados. En los mismos hay partes extra partes, orgánicas, propias de un ser vivo, animado, concienciante y hasta racional pero no interiores metafísicos.

Que los entes dotados de concienciar existan entre los demás entes no es obstáculo para que tengan esta estructura-facultad y poseerla no implica que tengan como entidad una conciencia o una mente con sus correspondientes contenidos ónticos. Tales entes pueden sentir, percibir, soñar, pensar, etc., sin necesidad de ámbitos ónticos interiores (o privados). Considerados como entes, algo así como una conciencia y sus contenidos o una mente son imposibles, una razón adicional de ello es que no puede haber un ente en otro ente a la manera en que tal conciencia tendría que estar en el ente concienciante de acuerdo con esta hipótesis[206]. La interpretación de la conciencia como un interior no ha sido sino una construcción filosófica errada proyectada por el hombre moderno sobre sí mismo, construida en base a una previa y equivocada consideración óntica de la conciencia o la mente y/o de sus contenidos (ideas, representaciones, estados, qualia, etc.). Incluso si no se las considera de forma explícita como un interior

[206] Cfr. Cap. 1, B y C.

sino por ejemplo como un ámbito mas bien privado las consideraciones ónticas de la conciencia o de la mente junto con sus estados y contenidos yerran al establecer una otredad óntica respecto del hombre (o el animal) y los entes entre los cuales este está, que a la vez le pertenece de alguna misteriosa manera y la cual solo es accesible a este, o al reducirlo a dicha otredad sacándolo del mundo de los entes que están unos entre los otros. Dicha otredad se origina en el error de hipostasiar como ente al tener conciencia. Toda concepción óntica de la conciencia o de algo así como la mente y sus estados comete este error cardinal, bien sea que considere a ese hipotético ente como una interioridad o que no lo haga. Tanto los puntos de vista modernos como muchos de la filosofía de la mente contemporánea están sometidos al mencionado equívoco.

Si tener conciencia no es un ente sino solo la facultad de un ente, el ente que tiene conciencia no es una inmanencia ni puede verse como tal. Tampoco es posible apoyarse en una inmanencia no evidente, improbada e improbable, para desde allí moverse hacia un idealismo de los entes.

**§ 4. El *yo* no tiene conciencia de representaciones. No existe algo así como representaciones**

En capítulos anteriores he criticado la idea moderna de que no conocemos inmediatamente entes reales sino representaciones. De acuerdo con lo que hemos visto en este capítulo, si no somos un interior ni hay en nosotros tal cosa como un interior metafísico en el cual puedan existir representaciones ni estamos vueltos en el concienciar hacia una tal interioridad, al tener conciencia no estamos dirigidos inmediatamente a algo así como representaciones. No existiendo tal interioridad tampoco existen sus supuestos contenidos o estados. Más aún, no existiendo almas, conciencias ni mentes, sean o no considerados como interioridades, tampoco existen los contenidos representacionales ni los estados de los mismos.

Al ejercer su facultad de concienciar el ente concienciante no se dirige inmediatamente a representaciones individuales o universales de los entes. El concienciante no está de ninguna forma encerrado en algo así como su conciencia o en su mente sino que está inmediatamente dirigido a aquello de lo cual tiene conciencia, bien sea, entes reales en la sensación y/o la percepción, bien sea, pensamientos al pensar, bien sea combinaciones de estos. Al imaginar o al fantasear, e incluso en la falsa conciencia, no está dirigido inmediatamente a representaciones de entes imaginarios, sino a pensamientos y/o percepciones distorsionadas de lo real que produce a voluntad en unos casos o las cuales lo engañan en otros, produciendo una falsa conciencia en la cual no se dan la

presencia ni la existencia de aquello de lo cual cree tener conciencia. Aquello de lo cual tiene conciencia inmediata nunca son representaciones.

No lo son porque no existen las llamadas representaciones. Ese concepto es vacío. Se ha presupuesto que las representaciones re-presentan a entes que no están presentes o dados al concienciar de quien tiene conciencia de ellas, de manera que por su intermediación, este puede conocerlos. La representación es concebida como algo inmediatamente conocido por el concienciante que representa a un ente individual, a algunos entes individuales, o a todos los entes individuales de una misma clase cuando es general. En principio, la que es singular re-presenta a un ente otro que la propia representación, pero en los idealismos modernos se reduce a la presentación de sí misma. En cualquiera de las situaciones en que se dice que aparece, la representación siempre está presente como ente. Entendidas de esta manera, no hay tal cosa como representaciones.

Una razón de ello se revela examinando el concepto de semejanza en base al cual ha sido construida la noción filosófica de representación. Para representar a un ente, la representación tiene que ser semejante a lo representado. Por ejemplo, esta representación simple de verde debe ser semejante al verde del árbol particular o a aquel de la hoja y esta representación compleja del árbol, la hoja o una piedra ha de ser semejante a la piedra, la hoja o el árbol particular representados. A este fin las representaciones deben ser semejantes a los entes representados en cuanto a la clase de entes que estos son, verbigracia, respecto de ser verde, hoja, piedra o árbol. De esta manera, representaciones particulares de verdes o piedras pueden representar a piedras o verdes particulares y representaciones generales de piedra o verde representan a todos los verdes o a todas las piedras. Esta semejanza se asienta sobre otra semejanza aún más fundamental sin la cual es imposible. A fin de representarlo la representación debe ser semejante al ente representado en cuanto a ser ente, no solo en cuanto a ser ente de esta o aquella clase. En casa caso debe representar a un ente en cuanto tal antes de poder representarlo como tal o cual ente. Para ello, tiene que ser, ella misma, ente, como el ente que pretende representar. Se debe, así pues, presentar como ente. Sin embargo, esto es imposible. Las pretendidas representaciones de individuos simples, con independencia de cuál sea la manera en que hayan sido ideadas: sensaciones, ideas de atributos y cualidades, qualia, escorzos, etc., no son ni pueden ser entes, ya que carecen de la completitud —o, si se quiere, de la concreción— del ente, que es y sólo es el ente individual auto-estante real, lo único inmediatamente percibido. La existencia es una sola y es completa en cuanto a todo lo que pertenece al ente; esto incluye o es imposible sin su concreción o, equivalentemente, sin su completitud. De igual manera, las supuestas representaciones, esta vez complejas, de los entes individuales auto-

estantes, hipotéticos objetos para una conciencia, tampoco pueden ser entes, puesto que por igual no tienen la completitud del ente. Las primeras representaciones carecen por completo de la auto-estancia propia de los entes. En consecuencia, entes individuales auto-estantes no pueden ser constituidos a partir de las mismas. Sin importar cómo sea figurada dicha constitución, la misma nunca podrá otorgar a sus productos la verdadera auto-estancia y por lo tanto la entidad propia de los entes auto-estantes. Así pues, unas y otras son disímiles a los entes, por lo cual no pueden representarlos. Además, no siendo entes en realidad son inexistentes y en consecuencia no pueden ser objetos del concienciar. Es, por otra parte, imposible para seres finitos darles entidad y constituirlas como entes. Se podría decir que la piedra no está en el alma o en la conciencia sino solo la representación de la piedra, pero al perder la completitud del ente, condición de que esté en la conciencia o de que un ente como la conciencia pueda conocerla, la representación dejaría de ser ente, ya no sería semejante al ente y no siéndolo, tampoco podría ser semejante a la piedra, por lo cual no podría representarla. Si aún fuese posible tener conciencia de ella, dicha conciencia no representaría a entes. De esto se sigue que las representaciones individuales de entes son inexistentes, son creaturas imposibles del pensamiento filosófico. Ya había argüido que es imposible que lo que llamamos representaciones (sean lo que sean, escorzos, sensaciones, ideas simples, qualia, etc.) sean entes. Si las representaciones, como piensan los idealismos modernos, son solo presentaciones de sí mismas y no representaciones de entes reales en sí mismos, sean simples o constituidas por síntesis de representaciones simples, igualmente no pueden ser presentaciones de entes, así estos fuesen solo para una subjetividad, porque en su estructura carecen de la completitud del ente. Las representaciones, tanto las simples de sensaciones, cualidades y atributos como las complejas de entes auto-estantes, serían planas, superficiales y carecerían de la profundidad del ente como consecuencia de no poseer la forma de *estar-unos-entre-los-otros* que tienen y solo poseen los entes reales. Las representaciones se agotan en aquello representado, por lo cual, de presentarse, habrían de hacerlo de manera plana y superficial, como consecuencia de no estar sometidas a la antedicha forma, en realidad sin lograr presentar ente y no podrían ser intuidas por los concienciantes. Por otro lado, no hay manera de constituir entes completos como tales a partir de síntesis de representaciones, los objetos de la experiencia son en verdad los entes auto-estantes concretos, existentes en sí mismos, que están presentes y no son nada más representados. Que haya intuición empírica de entes individuales auto-estantes testimonia que los mismos no son representados. Cosas tales como representaciones no pueden dar a conocer entes, sean estos reales en sí mismos o tan solo para una conciencia, que igual deben ser presentados como entes y además, en cuanto tales como los entes que muestra la experiencia. No hay ni son

posibles, así pues, cosas tales como representaciones de entes particulares, concebidas a partir de la semejanza con los entes y por lo tanto como entes individuales, suerte de imágenes, de los mismos. En consecuencia, el concienciar de los seres concienciantes no está dirigido inmediatamente a representaciones de entes, sino a los propios entes reales. Teniendo la completitud del ente, los verdaderos entes, aquellos de los cuales hay experiencia, no son ni pueden ser representados ni constituidos a partir de representaciones. La imaginación tampoco produce algo así como representaciones, sean de entes irreales empíricamente o de entes empíricamente reales aunque trascendentalmente ideales, esas cosas tampoco existen. Asimismo, la falsa conciencia de entes ficticios en sueños o alucinaciones no es una conciencia de representaciones.

Los pensamientos tampoco son representaciones. La conciencia de los pensamientos y la comprensión de lo pensado en estos no consiste ni se basa en tener conciencia —que no sería sensible ni perceptiva, sino intelectual— de entes, los cuales siendo individuos y objetos de intuición —en el sentido de ser inmediatamente conocidos—, sin embargo representan a todos los entes de una determinada clase. Los *loques* de las cosas y los *nombres*, objetos simples del pensamiento, a partir de los cuales son compuestos pensamientos más complejos, no son representaciones. Siendo que todo ente es uno, si los universales son entes, serán individuos o su compresión se basará en última instancia en algún conocimiento inmediato de individuos (entes unos), si bien no concretos. Ahora bien, no hay manera —la cual tendría que fundarse en la semejanza entre entes— de que un ente uno represente a muchos o a todos los entes a los que corresponde un mismo *loque*. Comprender lo que las cosas son no consiste ni se basa en la intuición de un ente, como quiera que tal conocimiento inmediato sea conjeturado, porque los *loques* de los entes no son ellos mismos entes (que tienen que ser particulares) inteligibles ni sensibles. No son individuos ejemplares, objeto de intuición intelectual, a los cuales deban ser semejantes las entidades sensibles, tampoco son algo uno, que sin embargo se distribuye entre estas manteniendo su identidad consigo mismo, uno y muchos a la vez, lo cual es contradictorio. No son particulares que sean objeto de intuición sensible, como las ideas e impresiones del empirismo (la comprensión de entes no se basa en la impresión inicial y el posterior recuerdo de individuos-imágenes, por otro lado inexistentes, entre otras razones porque el recuerdo no funciona así); a este respecto ya hemos argüido en contra de la existencia de representaciones sensibles como estas lo serían. Tampoco son meras palabras de uso universal, las cuales de todas maneras no son entes. Los universales no son todos (o el conjunto de) los individuos que son según los *loques*, pues la reunión o conjunto de entes de los que se predica un mismo *loque* no es semejante a esos particulares, por otro lado es posterior a estos,

presuponiendo la comprensión de lo que esos entes son para poder ser pensada y su relación con los entes individuales no es la del universal con ellos, pues este se dice de todos los particulares que caen bajo el mismo *loque*, mientras que la colección consiste en la reunión de aquellos. Los universales no son contenidos en la conciencia al modo de entes, aunque no sensibles, que sean lo que las cosas son. ¿Qué clase de entes serían esos, además de que hemos descartado que haya contenidos mentales o de la conciencia?

Esto es confirmado por la reflexión sobre el pensar y los pensamientos. Al pensar el concienciante racional no tiene conciencia inmediata de *loques* universales de los entes presentándose al modo de entes inteligibles como el objeto de su pensar o elementos de sus pensamientos, cualquiera sea la forma de la aludida presentación prescrita por alguna teoría filosófica, tampoco tiene conciencia de algunos o todos los entes bajo el *loque* pensado, ni de que lo que piensa se reduzca a palabras, pues el pensar puede prescindir de la expresión lingüística de lo pensado, lo cual, por ejemplo, es claro cuando viene la inspiración, antes de verbalizarla, no tiene conciencia de individuos ejemplares, de los cuales por ningún lado se le hace manifiesto que los intuya intelectual o sensiblemente, menos aún tiene conciencia de universales de las cosas que él mismo haya aprehendido mediante alguna intuición de esencias. Tampoco comprende inmediatamente sus pensamientos porque, sin consistir en ellas, a su vez estos refieran a entidades como las mencionadas lo cual, por otra parte, no hace sino trasladar el problema sin darle solución. Aun cuando por ahora no vamos a ocuparnos de analizar la naturaleza de los pensamientos y la constitución de aquello de lo cual hay conciencia cuando pensamos y comprendemos lo que pensamos, sin embargo podemos determinarlos negativamente respecto de las interpretaciones mencionadas. Desprovista de prejuicios, la reflexión nos muestra que los universales no consisten en entes como los arriba mencionados ni aquello inmediatamente concienciado al pensarlos refiere a entes como esos para su comprensión, nada de ello es patente al pensar. Nadie tiene conciencia de tales cosas.

Aunque deberían serlo para poder representarlos, los pensamientos de los entes, los *loques* universales de los entes, no son semejantes a los entes comprendidos mediante ellos.[207] No lo son en cuanto a sus *loques* determinados,

[207] Si son entes, los *loques* universales, como también los nombres propios y en general los pensamientos construidos con estos, tendrían que ser algo uno, cualquiera que sea su relación con los entes que se le asemejan. Expresa o tácitamente, esta semejanza ha sido tradicionalmente pensada como semejanza entre entes, tiene que presuponer que lo semejante es ente, de manera que los individuos concretos se asemejan como entes al pensamiento universal, por ello pueden ser comprendidos, comparados, conocidos

por ejemplo, los pensamientos de hombre, agua, piedra, árbol, verde, etc., no son semejantes a los entes concretos, los hombres, los volúmenes de agua, las piedras, los árboles verdes, etc. Tampoco lo son en cuanto a ser entes. No lo son ya que los pensamientos acerca de los entes no son entes sino que corresponden al ser de los entes. No siendo semejantes a entes en cuanto tales porque no son entes, los pensamientos no pueden representar entes en general, de lo cual se sigue que tampoco pueden ser semejantes a estos en cuanto a lo que son como entes, de modo que no pueden ser representaciones de estos en tanto hombres, árboles, verdes, etc. Los pensamientos carecen de la completitud, si se quiere: de la concreción de los entes de los cuales se dice que son representaciones, por lo tanto carecen de la entidad del ente. Esto se ve asimismo corroborado por la reflexión. Si nos volvemos sobre nosotros pensando y lo patente en nuestros pensamientos se hace evidente que los pensamientos en general, complejos o simples, y por lo tanto entre ellos los *loques* universales, no son semejantes a los entes, sino disímiles, y no son ellos mismos entes (de ningún tipo). Sea lo que sea aquello de lo que tenemos conciencia al pensar ello no es ente. Es por cierto particularmente claro que los *loques* que pensamos de los entes no son entes. Como proposición general, en ningún caso, al pensar, como objeto del pensar hay conciencia inmediata de algo que sea ente. Asimismo, al considerar con atención a nuestros pensamientos se hace claro que los mismos no son representaciones como han sido conjeturadas por teorías filosóficas del pasado. Siendo disímiles a los entes en cuanto a *loque* y en cuanto a ser ente no son ni pueden ser entes por lo cual no pueden ser representaciones de entes en cuanto al *loque* ni en cuanto a ser ente. La experiencia corrobora esto.

La comprensión del ente no se apoya en la semejanza de los pensamientos acerca de ellos con los propios entes. Los *loques* y los pensamientos en general no son semejantes a los entes en cuanto a las clases de entes ni respecto de ser ente. Siendo el ser del ente algo otro que el ente, para expresar el ser de los entes los pensamientos no deben ser entes. La concordancia o la discordancia de los pensamientos con los entes no se fundan en la semejanza entre unos y otros y el conocimiento de la misma o de su ausencia. Las construcciones del pensamiento, que no son intuiciones, posesiones innatas o *a priori*, o extracciones de la experiencia, no son corroboradas o rechazadas por los entes mediante el conocimiento de su semejanza con estos o su diferencia respecto de los mismos.

---

mediante este universal. Este modo de pensar tiene que incluir facultades de conocimiento inmediato de entes, sensible e inteligible, para poder conocer y verificar las posibilidades de semejanza entre pensamientos y entes, pensamientos, entes. Con ello el pensar es visto a partir de una metáfora con el sentir como intuir, lo cual es errado.

Ya he criticado la tesis de que haya algo así como representaciones que sean internas a una conciencia y los entes entre los entes que verdaderamente son los concienciantes humanos o animales no pueden tener dentro de sí representaciones, lo cual sería absurdo. Se podría pensar que las representaciones no son internas a una conciencia, evitando concebir a esta última como una interioridad. Ahora bien en uno y otro caso, tanto la conciencia, la mente, etc., como las representaciones de las cuales tiene conciencia son vistas como ente. Sean o no interiores a quien tiene conciencia de ellas, de las representaciones no se piensa que sean auto-estantes sino que son entes por referencia a otro ente. Las representaciones están referidas al concienciante en tanto este y solo este tiene conciencia de las mismas. La referencia se funda en su concienciar y es debido a ella que las representaciones solo son para este. La noción de representación ha sido construida en base a la teoría del ente que es por referencia al ente que lo es por sí mismo. El primero ha sido también pensado como algo que es o está en el que es auto-estante. Así, ser concienciado ha sido visto como existir por referencia al ente que tiene conciencia de ello concebido como un interior o un continente en el cual existen las representaciones, de manera que este es un sujeto para las mismas. Las representaciones pertenecen entonces a una subjetividad. Mas no es necesario introducir un concepto de interioridad para construir el concepto de representación. Basta considerar a las representaciones como entes por referencia a aquel que tiene conciencia de ellas sin que por eso sean internas o interiores al mismo, la referencia se fundaría solo en concienciarlas. No obstante, es imposible que las representaciones existan como entes por referencia a otro ente, el concienciante. Ya he mostrado que no son posibles los entes por referencia a otros entes.[208] La existencia por referencia no es real ni posible, como tampoco que un ente mantenga de esta manera a otro en la existencia. Toda referencia de un ente a otro es una relación entre entes y presupone que ambos lo sean, independientemente y con anterioridad a la relación. Todo ente verdadero tiene su propia existencia, por lo cual ha de ser auto-estante. Al igual que su referente, lo referido existe y es ente por sí mismo, de manera que el sentido en el cual es ente no está referido al sentido en el que el otro es ente. En cualquiera de las maneras en que la referencia sea concebida, bien sea, postulando que un ente, el que tiene conciencia, sirve de subyacente metafísico a otro, la representación, sosteniéndolo, bien sea, pensando que como interior metafísico lo contiene, de manera que la representación existe en el concienciante, bien sea, pensando que la conexión sustentadora de la existencia de la representación consiste solo en tener conciencia de ella, sin que la misma sea interior a una conciencia, como la existencia de un ente por referencia a otro es imposible, una tesis equivocada, se

[208] Cfr. Cap. 1, B, § 11

sigue que algo así como representaciones que existen por referencia a un ente que tiene conciencia de las mismas son inexistentes e imposibles. Tal como han sido concebidas las representaciones, estados, contenidos mentales, etc., no existen ni pueden existir como entes referidos al concienciante en tanto este tiene conciencia de ellos. Esto vale al margen de que el ente con capacidad de tener conciencia al cual supuestamente están referidas las hipotéticas representaciones sea un ente entre los entes o una mera conciencia, lo cual ha sido descartado. El concienciante no puede mediante su concienciar dar lugar a la existencia de entes referidos al mismo, que es lo que serían las representaciones y otras cosas afines, ni sostenerlos en la existencia. Ningún concienciante finito puede constituir entes[209]. Así pues, no existen representaciones en el concienciar del concienciante ni refereridas a este o constituidas por el mismo. Pero las representaciones habrían de ser entes y serlo por referencia al concienciante; en consecuencia, no existen cosas tales como representaciones. Todo concienciante puede tener conciencia solo de entes reales existentes por sí mismos o de pensamientos (pertenecientes a la esfera del ser y no a la de los entes), los cuales no son representaciones en ningún caso.

El *yo* que tiene certeza de *su propia existencia* más de que *tiene conciencia* también está seguro de que *tiene conciencia inmediata de algo*, pero no de que eso consista en representaciones. La tesis de que el *yo* tiene conciencia inmediata de representaciones no es absolutamente evidente, tampoco es evidente y ni siquiera se muestra verdadera en la reflexión. Esta no hace patente al *yo* que se vuelve sobre sí mismo teniendo conciencia de representaciones sino de entes reales y de pensamientos diversos que en ningún caso son representaciones. Eso es lo que, despojada de los prejuicios modernos, encuentra toda aproximación a *sí mismo concienciando*. La proposición "*yo* tengo conciencia de representaciones" no es corroborada por la reflexión como verdadera sino que es comprobada como falsa.

Se sigue de lo que hemos visto que los concienciantes no están encerrados o referidos a representaciones, contenidos y estados de la conciencia o la mente, sino que están abiertos en la sensación y la percepción a los entes entre los cuales están y los concienciantes racionales además se abren al ser de los entes en el pensar.

---

[209] El concienciar humano, como cualquier concienciar animal, es finito y limitado, y no puede producir la totalidad de un ente individual auto-estante, que, de poder hacerlo, sería un objeto (Cap. 2, § 3). Dar existencia a entes no es un acto que sea posible para entes finitos, la entidad que pudieran tener los productos de las facultades humanas de tener conciencia o las de otros seres finitos es nula (Cap. 2, § 8).

# EPÍLOGO

## Del método y la determinación de los principios de la filosofía

## Demostración de la hipótesis: Los principios modernos no son los primeros principios de la filosofía

Ahora podemos retomar la discusión acerca del método de investigación y los principios de la filosofía iniciada en la introducción. A este respecto no solo argüiré que el *yo existo* no es ni puede ser el primer principio de la filosofía, sobre lo cual ya he adelantado mi posición[210], sino que la interpretación del *yo como una conciencia* junto con aquella de la *inmanencia de esa conciencia* tampoco son principios de este saber. Los pretendidos primeros principios adoptados a partir de la modernidad no son verdaderos principios ni son proposiciones verdaderas.

### § 1. La senda extraviada hacia los primeros principios

De acuerdo con el punto de vista predominante desde la modernidad, los primeros principios de la totalidad del saber deben ser absolutamente evidentes, lo cual constituiría, digámoslo así, la señal que permitiría reconocerlos. A partir de principios de esa manera determinados habría de derivarse en un encadenamiento de razones el sistema de conocimientos sobre el ente y sus regiones, incluidos aquellos ya conocidos como verdaderos. Hemos visto antes que tal procedimiento no puede dar con los primeros principios.[211] Permítame el lector abordar esto de nuevo e insistir en ello.

Nada puede ser principio sin lo que viene después, aquello de lo cual es el comienzo. Los principios, en este caso del conocimiento, son principios en el sentido de fundamentos de lo que viene a continuación, cuando están dados los conocimientos que se siguen de ellos, lo cual puede ocurrir de dos maneras al menos en teoría. De acuerdo con la primera, lo fundado está dado al conocimiento antes de conocer sus principios y hay que poner al descubierto los principios que le dan fundamento retrocediendo a estos a partir de lo fundado ya conocido. Por

[210] Cfr. Introducción, B, §§ 2 y 3
[211] Ibíd., A, § 1

esta razón, el principio antes es fundamento y luego es primero. Según la otra manera, el fundamento está dado antes de que se derive aquello que funda, mientras que lo fundado solo es dado en la medida en que es derivado de los principios. Si ocurre esto, el principio es antes primero y luego fundamento. Además de fundamentos en sentido estricto los principios deben ser fundamentos no fundados, primeros principios. Si los principios no pueden ser retrotraídos a principios anteriores son verdaderamente primeros principios, aunque no sean inmediatamente conocidos. Las proposiciones evidentes tampoco se derivan de conocimientos anteriores, si bien en este caso en razón de que son inmediatamente conocidas.

Tal vez parezca razonable decidir que los principios sean proposiciones que por evidentes no estén condicionadas por otras verdades. Es bien sabido que desde la modernidad se tomó a conocidas proposiciones absolutamente evidentes como principios, a fin de derivar a partir de ellas a la verdadera filosofía. La decisión acerca de cuáles sean los principios podría incluso ser sometida a propósito al arbitrio, con lo cual no quiero decir de manera caprichosa, por ejemplo, en la elaboración de sistemas formales con un vocabulario primitivo, constantes, axiomas, reglas de formación, reglas de inferencia o transformación, e incluso reglas semánticas considerados válidos por definición, pero los modernos no intentaron algo como esto, ni lo hubieran hecho así. Mas bien pensaron que la escogencia de sus principios no solo estaba bien justificada sino además determinada por la evidencia absoluta de esas proposiciones. En cualquier caso, si los principios son antes primeros y después fundamentos, lo fundado por ellos no puede ser conocido como verdadero de antemano, sino como algo cuyo auténtico conocimiento es posterior al de los principios, dado en la medida en que sea derivado de estos, constituido cuando se siga de los principios y por lo que se siga de ellos. Suponiendo que los principios seleccionados sean verdaderos, lo fundado por ellos será verdadero y lo verdadero será lo fundado por los principios. Suscribiéndose de modo implícito a este modo de pensar, los modernos creyeron poseer un comienzo firme para la filosofía como saber cierto. Adoptaron sus primeros principios aunque continuaran las discusiones acerca de qué es lo que se sigue y cómo es que se sigue de los mismos.

Si se decide que determinadas proposiciones sean principios, las mismas van a serlo únicamente cuando se deriven otras proposiciones de ellas y solo de ellas y serán principios de lo que se siga de las mismas. En sistemas de derivación o inferencia formales los principios son definidos y determinados como válidos con anterioridad a la construcción del sistema y son irreducibles bajo las reglas de inferencia del sistema, también definidas con anterioridad. Por ello son principios y no porque sean evidentes, que no lo son. En estos sistemas los principios son y

tienen que ser primeros antes de ser fundamentos, lo cual es posible y ha de ser así porque las proposiciones válidas, de acuerdo con las reglas de formación e inferencia del sistema, van a serlo solo en virtud de que se siguen de los principios mas no porque estén en concordancia con entes reales. La validez o incluso verdad —en estos casos por definición— de los principios funda y garantiza aquella de las proposiciones derivadas. Si las proposiciones de un sistema así construido o en construcción se dicen verdaderas, la noción de verdad en el sistema estará dada por la decisión de definir en reglas semánticas de interpretación como verdaderos a los términos primitivos y a los principios más las proposiciones que mediante inferencias válidas se sigan de estos. Las reglas de inferencia del sistema completan dicha noción. La verdad considerada de esta manera es algo diferente a la verdad de las proposiciones sobre entes de cualquier conocimiento, la cual depende de su concordancia con estos. En un sistema de inferencias formal, que voy a llamar arbitrario[212], de hablarse de verdad, la verdad es algo diferente a la verdad en las proposiciones de la filosofía, la metafísica, las ciencias o el mundo de la vida. En esta clase de sistemas de inferencia no hay verdades ya existentes o conocidas sobre entes que deban seguirse de los principios. Si las hubiere, la arbitrariedad de los principios difícilmente haría posible que esas verdades pudieran ser derivadas a partir de los mismos. En tales sistemas, las proposiciones verdaderas, principios y teoremas, no se cotejan con la verdad de los entes, pues estas construcciones en realidad no son sistemas de conocimientos[213].

Los primeros principios modernos son antes primeros y luego fundamentos, pero no son primeros por ser irreducibles a proposiciones anteriores. Sin embargo, solamente en lo que he llamado sistemas formales arbitrarios es posible establecer los fundamentos antes (entiéndase en el tiempo y de acuerdo con el orden sintético de construcción) de conocer lo que van a fundar y en ningún sistema de derivación, trate acerca de entes existentes o no, los primeros fundamentos pueden ser evidentes. En sistemas de conocimientos acerca de entes, bien sea, el ente en cuanto tal, bien sea, el ente en cuanto es de tal o cual clase o posee este o aquel atributo esencial —p. ej., movimiento o magnitud—, los principios solo podrán

---

[212] Al llamar arbitrarios a estos sistemas solo quiero destacar que los principios, reglas de formación, inferencia e interpretación han sido determinados por definición, no quiero decir que estén sometidos a la voluntad, gusto o capricho de quien los construye, sin seguir reglas ni razones. A fin de constituir el sistema como un todo coherente, los términos, axiomas y reglas del mismo tienen que ser coherentes de acuerdo a razones.

[213] Un *sistema* está constituido por cosas unidas de manera organizada, de suerte que su pertenencia al sistema y su lugar en el mismo sean determinados según principios. En *sistemas de derivación o inferencia*, los componentes son derivados y organizados mediante inferencias o derivaciones a partir de los primeros principios del sistema. Un *sistema de conocimientos* consta de conocimientos inferidos o derivados a partir de primeros principios.

ser determinados posteriormente (en el tiempo y de acuerdo con el orden analítico de investigación) al conocimiento de verdades sobre los entes, serán, pues, antes fundamentos y luego primeros. Los modernos yerran en cuanto a que deciden sus principios en razón de su evidencia absoluta y los establecen antes de conocer las verdades que van a fundar. El método que adoptan resulta equivocado en sus puntos básicos: 1º La decisión de que los principios sean evidentes. 2º La manera de moverse desde los conocimientos existentes a principios evidentes mediante procedimientos de suspensión de los mencionados conocimientos. 3º La pretensión de derivar la filosofía a partir de esos principios. Y, si esto fuera poco, 4º [a consecuencia de 1º y 2º, más la errada interpretación de la evidencia que he puesto de relieve en los capítulos 3 y 4:] Los principios modernos son proposiciones falsas. Paso ahora a argüir en favor de estas tesis.

Respecto de conocimientos que deben cotejarse con entes no es correcto decidir los principios antes de conocer las verdades que pretenden fundar, pues los entes están dados ya y ya hay verdades conocidas de las cuales los principios deben dar cuenta. Sin tenerlas en consideración es imposible hallar principios verdaderos de estos saberes. Cuando el hombre comienza a filosofar ya posee una comprensión de los entes —aunque la misma no sea acabada— y conoce verdades acerca de estos, más todavía cuando llega la modernidad. Aunque no todo lo que tiene por verdadero efectivamente lo sea y la filosofía ha sido un campo de recurrentes discusiones, el filósofo posee conocimientos verdaderos sobre los entes. No puede ser falso todo lo que sabe, pues, de ser así, ni siquiera sería posible emprender la investigación de los primeros principios del ente en su totalidad o de parcelas del mismo. Por esta razón, no es conveniente proceder en la fundamentación de la metafísica y la filosofía como se haría en la construcción de sistemas formales de inferencia arbitrarios que no pretenden ser verdaderos respecto de entes, pues ello equivaldría a proceder arbitrariamente, pero esta vez sin razones que lo justifiquen. Debido a la misma razón, la fundamentación moderna de la filosofía y la metafísica, bajo cuyo influjo se encuentran las filosofías contemporáneas, tampoco ha sido adecuada a la solución del problema.

Los principios de la metafísica y la filosofía, aquellos de las ciencias y en general los conocimientos acerca de entes se han de encontrar de la manera arriba expuesta.[214] Así ocurrió en la fundamentación de las matemáticas, primer conocimiento puesto sobre bases firmes, que no fueron fundadas como un sistema construido sobre principios arbitrarios, ni evidentes, sino mediante el análisis de proposiciones ya conocidas como verdaderas, verbigracia, casos de aplicación de

[214] Cfr. Introducción, B, §§ 2 y 3

teoremas, en busca de retroceder a sus fundamentos;[215] las matemáticas tradicionales no son un sistema de inferencia en el cual los principios hayan sido postulados por definición ni sean evidentes. La física también procedió de esta manera regresando desde proposiciones acerca de movimientos basadas en observaciones empíricas y experimentos hasta unos pocos principios irreducibles corroborados por la experiencia que dieran cuenta de los fenómenos y así las demás ciencias. Como los entes existen y por lo tanto se conocen verdades acerca de ellos con anterioridad a la fundamentación de los saberes sobre estos, los fundamentos del saber, aunque todavía no sean conocidos, están condicionados por aquello que van a fundar antes de ser conjeturados y postulados, en tanto las proposiciones verdaderas sobre los entes ya sabidas más nuevos conocimientos deben derivarse de estos y solo de estos fundamentos. No quiero decir con ello que los principios existen ya en las cosas como alguna entidad, p. ej., al modo de formas o leyes, o en la mente humana, aunque aún no hayan sido descubiertos, pero sí que no son algo que el investigador pueda decidir o definir arbitrariamente, porque de antemano existen los entes y hay verdades acerca de estos con las cuales los principios deben conformarse mediante inferencias progresivas válidas a partir de ellos. Los principios de un conocimiento son construcciones, filosóficas o científicas, postulaciones acerca de los fundamentos que no pueden ser conocidas inmediatamente en entes individuales de la clase sobre la que versa el saber. Por esto no son evidentes. Es posible que las construcciones propuestas fracasen y de las mismas se deriven proposiciones que sean rechazadas por los entes inmediatamente conocidos en vez de proposiciones verdaderas, en cuyo caso son falsos principios, también pudieran ser parcialmente eficaces y más o menos eficientes, siendo solo parte de los principios y únicamente en parte principios, pero no los definitivos primeros principios. Pudieran dar cuenta de los conocimientos disponibles, pero fallar en lo tocante al descubrimiento de nuevos conocimientos, porque también se deriven de ellos proposiciones parcial o completamente falsas o podrían encontrarse conocimientos que no se siguen de ellos, de modo que habría otros principios o incluso principios anteriores (como ocurrió en la teoría de la relatividad especial respecto de la física clásica); de diversas maneras pudieran no estar completos. Es posible que los principios propuestos parezcan dar cuenta de las verdades conocidas pero no sean definitivos porque no son los únicos que pueden dar cuenta de dichas verdades y no haya sido probado que lo sean; aún más, después de adoptados pudiera resultar que no son los verdaderos fundamentos. Estos posibles problemas siempre pueden proyectar

[215] Y no poniendo en duda todo lo que no fuese evidente hasta encontrar principios evidentes y por lo tanto simples. De esta manera jamás se hubieran hallado los postulados de la geometría, puesto que no son evidentes. P. ej., la conexión de un punto y una línea recta particulares es algo simple, no así la de las nociones de punto y línea recta.

una sombra sobre las inferencias regresivas mediante las cuales se intenta dar con los fundamentos. Así pues, por diferentes razones, el regreso a los principios puede no ser concluyente. Cuando los principios no aciertan por completo, lo cual ocurre a menudo, en particular en filosofía, tienen que ser corregidos y vueltos a corregir, pero siempre las consecuencias de los principios habrán de cotejarse con verdades acerca de los entes conocidas inmediatamente en entes particulares. Por ello, las proposiciones construidas y postuladas como primeros principios están en este sentido *condicionadas por los entes y las verdades inmediatas acerca de estos,* es obvio no en tanto consecuencias directas de las verdades sobre los entes, pues no es necesario que la inferencia regresiva conduzca a una y solo una premisa o premisas que den cuenta de las conclusiones, ya que no es una implicación [216], sino *de manera restrictiva,* en tanto tienen que dar cuenta de verdades acerca de los entes conocidas con independencia de la postulación de los principios, porque no es cierto que los principios determinan al ente y su verdad, sino que son propuestas respecto del ser de los entes en su existencia y tienen que dar cuenta de los entes conformándose a estos, la síntesis confirma que la regresión fue correcta. Los saberes se cimientan en un ir y venir desde lo fundado hacia los fundamentos en el cual se van construyendo fundamentaciones más adecuadas, nuevas verdades sobre los entes son descubiertas con base en esas construcciones y se corrigen conocimientos infundados que inicialmente se tenían como verdaderos.

Con el advenimiento de la modernidad, la filosofía se aleja de este sano punto de vista. Es cosa bien sabida que el método moderno de investigación se origina en una reacción contra los métodos tradicionales, a los cuales se acusa de haber traído como resultado incertidumbre y falsedad en los conocimientos. Haría falta, entonces, comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos para establecer algo firme y constante en las ciencias[217]. Frente al conocimiento tradicional, a-sistemático, muchas veces solo probable, otras veces errado, derivado de principios que no son verdaderos, obtenidos por regresiones a partir de conocimientos equivocadamente tenidos por veraces, los modernos creyeron estar en posesión de un comienzo firme para la filosofía como saber cierto. Dado que los conocimientos tradicionales son inciertos, el retroceso desde algo tomado como verdad sin seguridad de que lo sea —teniendo en cuenta que en realidad se piensa que casi todo es falso— no podría dar con primeros principios auténticos

[216] Como es sabido, no hay reglas de inferencia regresiva. El éxito en esta clase de inferencia, compleja y difícil, depende de la habilidad del investigador para construir propuestas de fundamentos atinadas y luego demostrar los fenómenos a partir de estas.
[217] Descartes, *Meditations,* en *Oeuvres de Descartes,* Charles Adam y Paul Tannery (Eds.), 11 Vols., Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1964-1974, Vol. IX – 1, Paris, Vrin, 1964, 1ª Meditación, p. 17.

y en ausencia de tales principios la tarea de discernir si una proposición es verdadera o falsa resultaría imposible respecto de toda proposición que no sea evidente. Tan solo respecto de lo evidente se puede saber inmediatamente y con seguridad que es verdad solo con advertirlo por lo cual habría que hallarlo, pero si esto se busca en una multitud de conocimientos inciertos que confunde al investigador, encontrarlo sería algo así como hallar a *Wally*, aunque mucho más difícil. Quien lo busca lo reconocerá en cuanto lo tenga inmediatamente delante y ponga su atención sobre ello, de manera que para encontrarlo con método habría que retirar a todo lo que sea incierto y no solo a lo falso, a fin de que no entorpezca la visión de lo evidente, ni lo evidente pueda ser confundido con esto. Careciendo de un criterio confiable para distinguir a lo que es verdad de lo falso, habría que dar un paso más, a saber, eliminar todo aquello que admita la menor posibilidad de duda. Al eliminar todo lo que pueda ser falso, aunque no lo sea, incluso lo evidente (como cuando se suma 2 más 3), solo quedará lo evidente de manera absoluta, aquello que no puede ni siquiera ser sometido a duda. Puestos en ello, por cuanto la tarea de anular los conocimientos uno a uno es irrealizable, para retirar todo lo incierto habrá que anular los principios inciertos de los diferentes tipos de conocimientos. Esto presupone la división de los conocimientos de acuerdo con esos principios. Si se ha de eliminar por completo el conocimiento incierto deben ser sometidos a crítica todos los principios, no solo algunos. Resumiendo: eliminando lo falso de la multitud de proposiciones que son tenidas por conocimientos, lo que quede será verdadero, mas —debido a la incertidumbre reinante— no podrá ser reconocido como tal a menos que sea evidente, por lo que para poder desechar lo falso habrá que descartar todo lo que no sea evidente. Suprimiendo lo incierto quedará lo evidente, pero para el pensamiento moderno eso todavía es insuficiente, pues hasta respecto de algo evidente cabe la posibilidad de pensar que no sea verdad, por lo que no habría certeza plena de ello. Solo de lo que es por necesidad es evidente, aquello de cuya veracidad ni siquiera es posible dudar[218], se podrá saber inmediatamente y con absoluta seguridad que lo es. La duda asegurará expurgar del saber todo lo falso, de manera que lo que quede sea verdadero aunque no todo lo verdadero quede sino solo lo absolutamente evidente. Esto será lo único en pie después de aplicar el proceso de supresión, la primera verdad o las primeras verdades encontradas. Razonando de este modo se creyó que estas debían ser los primeros principios del conocimiento. Si no lo fuesen sería imposible construir el saber con certeza plena. Una vez tomada esa decisión, se sigue de ella que lo que se derive de esos principios será verdadero y lo verdadero será lo que resulte de ellos, el conocimiento estará constituido por lo que se siga de los principios, incluyendo a

[218] No importa cuán exagerada sea esa duda, así se aplique sobre algo cuya contradicción es auto contradictoria, como la suma de 2 más 3.

los conocimientos veraces, pero inciertos, que fueron dejados a un lado, los cuales, en tanto en efecto verídicos, habrán de ser recuperados cuando sean probados a partir de los principios; la aplicación del método moderno no tiene sentido sin la expectativa de que lo que se siga de los principios evidentes será el verdadero conocimiento del ente. Así pues, el método cartesiano-moderno descarta investigar los primeros principios analizando los conocimientos disponibles en busca de sus fundamentos. En vez de ello, la supresión de lo que para los modernos no son sino pretendidos conocimientos mediante la aplicación de un procedimiento de suspensión, en el caso de Descartes una duda exacerbada, sería el auténtico camino hacia los principios. Tal método parece prometer un viaje seguro, firme, hacia el conocimiento, superando las dificultades de la inferencia regresiva desde las verdades conocidas hacia sus fundamentos, carente de la seguridad de la inferencia progresiva a partir de principios evidentes de acuerdo con los principios de la lógica. No obstante, aunque parece ser superior al tradicional, el método adoptado desde la modernidad para establecer los primeros principios de la filosofía es un método inadecuado.

Cuando determinadas proposiciones son principios por definición, por lo que no son evidentes, y también por definición son válidas o incluso verdaderas en un sistema de inferencias —mas no de cara a entes dados, por lo tanto en un sistema que no es de conocimientos—, las proposiciones derivadas serán verdaderas o válidas en tanto proceden de los principios de acuerdo con las reglas de inferencia definidas como válidas dentro de ese sistema. No obstante, cabe reiterar que, de acuerdo con la noción de primeros principios, en sistemas de derivación construidos de esta manera, a fin de poder ser primeros principios, aunque lo sean por definición, esas proposiciones no podrán derivarse, *de acuerdo con las reglas de inferencia estipuladas como válidas en el sistema*, de otras proposiciones válidas, construidas según las reglas de formación definidas para el sistema en cuestión; esto no puede ser ignorado en la definición de los principios, así no se trate de conocimientos. En sistemas arbitrarios los principios son fundamentos y lo primero conocido y no hay regreso ni se plantea retroceder desde proposiciones ya conocidas a estos principios. Aunque las filosofías modernas —y sus sucesoras contemporáneas— no pretendan ser ni sean sistemas de inferencias en el cual los principios sirvan como tales por definición, de acuerdo con el método moderno los principios son también lo primero conocido y luego son fundamentos e igualmente se descarta el regreso desde verdades ya conocidas a ellos. Ahora bien, por una parte la metafísica, la filosofía y los demás saberes que versan sobre entes ya dados no son sistemas de inferencias arbitrarios, pues, teniendo que confrontar sus proposiciones con los entes, sus principios no pueden ser decididos por definición; tanto como eso es muy claro. Por otra parte,

hay que someter a crítica el supuesto de que la evidencia de los principios —aún si es absolutamente indubitable— garantiza un conocimiento seguro del ente a partir de ellos. Si encontramos que la evidencia no hace posible identificar a los primeros principios del conocimiento, ni siquiera la potente evidencia de los principios modernos, el método empleado para dar con los primeros principios deberá ser dejado a un lado y con el mismo los principios a los cuales ha conducido. De ser así habrá que concluir que las filosofías modernas y sus sucesoras —unas tras otras edificadas sobre los fundamentos modernos— en este respecto han procedido mas bien de manera parecida a un sistema formal arbitrario en cuanto a que, pretendiendo erigir sistemas de conocimiento, han construido dichos sistemas en última instancia con base en principios que en su momento fueron decididos arbitrariamente, pero en este caso de manera infundada.

### § 2. Es improbable que los primeros principios de un saber sean proposiciones evidentes

El contenido de la noción de primeros principios de cualquier sistema de derivación, arbitrario o no, incluye que los principios primeros no son reducibles a principios anteriores y que de ellos se siguen las demás proposiciones del sistema, dos características independientes. Ninguna está contenida en la otra o es implicada por ella. Ser fundamento de otras proposiciones no es suficiente para que un conocimiento sea primer principio, como tampoco lo es que no tenga fundamentos previos. De proposiciones evidentes se seguirán mediante inferencias válidas proposiciones verdaderas y ciertas acerca del ente concreto respecto del cual la proposición particular es evidente, pero los principios de saberes existentes acerca de clases de entes, vgr., ciencias de la naturaleza, matemáticas, filosofía o metafísica, que son los que nos interesan, no son primeros principios y proposiciones verdaderas porque sean evidentes.

La noción de primer principio de cualquier sistema de derivación, trátese o no de conocimientos, no contiene a la evidencia en su comprensión. De acuerdo con esto en sistemas de conocimientos es al menos improbable que los primeros principios sean proposiciones evidentes. En sistemas formales arbitrarios los principios son definidos, mientras que los principios de un sistema de conocimientos deben ser hallados por un regreso que consiste en un análisis[219] de los entes y las proposiciones no fundamentales del saber ya conocidas, *todas*

---

[219] Entiendo aquí, de manera amplia, al *análisis* o *resolución* como el examen de lo fundado para investigar sus fundamentos, los cuales habrán de ser conjeturados en construcciones del pensamiento a fin de que den cuenta de lo fundado.

*universales, ninguna evidente*, que —pasando por proposiciones intermedias, todas pertenecientes al sistema de acuerdo con condiciones determinadas por la naturaleza del objeto de estudio— tiene como fin llegar a proposiciones que ya no pueden ser reducidas a principios anteriores de acuerdo con las condiciones de inferencia o de derivación del sistema[220]. Como no hay proposiciones en el camino de regreso que sean evidentes se llegará a proposiciones no evidentes que no se derivan de otras proposiciones del sistema de conocimiento de acuerdo con las reglas de derivación. Estas son los primeros principios, de lo contrario habría un regreso al infinito. Resulta equivocado pensar que el análisis de proposiciones que no son evidentes va a revelar principios evidentes. Eso presupone que los primeros principios de los saberes son simples y fáciles de conocer, suponiendo a su vez que los entes fundamentales sobre los cuales versan los primeros principios

[220] A partir de muchas proposiciones individuales o ejemplos particulares evidentes, por ejemplo, diversos casos de "esta agua hierve a 100ºc" se llega a proposiciones generales o de clase como "el agua hierve a 100ºc", que no es evidente y está asentada en principios de la termodinámica y la física estadística; de los teoremas de la geometría, que no son evidentes y a los cuales se llegó a partir de darse cuenta de su cumplimiento en múltiples individuos, se retrocedió sus fundamentos últimos en los postulados de la geometría. Las proposiciones que interesan son las proposiciones generales o de clase, que no son evidentes. Estas son lo que hay que fundar y a través de su justificación los casos concretos de su cumplimiento. Ninguna proposición universal es evidente. En consecuencia, la fundamentación de un saber solo puede lograrse mediante el retroceso desde proposiciones universales o generales, verdaderas, pero ninguna necesaria ni evidente —con la consecuencia correspondiente: no hay certeza de su verdad— pasando por proposiciones universales intermedias, tampoco evidentes, que dan cuenta de las primeras, y se detiene en proposiciones universales no evidentes que no se basan en proposiciones previas, los *primeros principios*. En todo esto nada es evidente, no lo es en filosofía, ni en ciencia de la naturaleza, ni siquiera en las matemáticas. Al dar con los definitivos fundamentos no fundados, lo cual no es de ningún modo fácil (y tal vez solo se ha logrado en saberes como las matemáticas), el sistema de conocimientos quedará asegurado sobre bases firmes. Solo partiendo de los conocimientos verdaderos disponibles es posible retroceder a principios verdaderos. La verdad de los primeros principios, más que ellos efectivamente sean tales, se basa en que ellos dan cuenta de las proposiciones verdaderas del sistema, con lo cual la verdad de los conocimientos iniciales quedará asegurada. Cuando esto se logra concluyentemente, el saber queda consolidado y posee certeza, aunque los principios no sean evidentes. La certeza del saber depende de que *los principios y solo ellos* den cuenta de las proposiciones verdaderas, pero no evidentes del mismo, que se corroboran en los entes concretos. Cuando esto se ha probado los principios son ciertos y las proposiciones que se deriven de ellos mediante inferencias válidas también lo serán. No hay en ello un círculo vicioso en tanto se debe cumplir que los primeros principios son verdaderos y efectivamente primeros principios únicamente si ellos y solo ellos dan cuenta de los conocimientos. Mostrar que ello sea así no es trivial, muy al contrario, conjeturar los primeros principios de un saber es tarea ardua y difícil, para la cual no hay algoritmos. Depende mas bien de gran esfuerzo e inspiración a lo largo de mucho tiempo y del trabajo de muchos investigadores. Alguien pudiera pensar que es una tarea sin fin. Aun así, siempre habrá de estar regida por la idea expuesta de los primeros principios, tendiendo a su realización.

son naturalezas simples, lo cual haría posible que dichas naturalezas sean conocidas inmediatamente en un acto de intuición, de manera que los principios serían evidentes. Lo complejo y más difícil de conocer constituido mediante síntesis a partir de lo simple, no sería evidente y se conocería a partir de los principios aplicando las reglas de inferencia, de lo cual resulta que para llegar a sus fundamentos habría que analizar el saber en cuestión y resolverlo en sus partes más simples, primeros principios de dicho saber que en tanto simples deberían ser evidentes. Pero la regresión desde los entes y las proposiciones generales ya conocidas acerca de estos, que no son evidentes, hacia proposiciones cada vez más fundamentales no es un análisis de lo complejo y no evidente en lo simple, que en cuanto tal sea aprehensible en un solo acto de conocimiento, una intuición de la inteligencia, por ello tan fácil de conocer que sea evidente, sino que se trata de una regresión a proposiciones que en la medida en que son más fundamentales también son más difíciles de conocer y están separadas de la evidencia. Por ello se requiere el análisis, no en el sentido de descomposición hasta llegar a lo simple, sino de examen de lo fundado en busca de sus fundamentos que no es cosa fácil de llevar a cabo. Más allá de los prejuicios posicionados en la base del método moderno, no hay razones por las cuales estas proposiciones deban ser evidentes. De hecho, los fundamentos no son evidentes, sino al contrario, difíciles de conocer, no son simples en el sentido de algo cuya verdad sea conocida inmediatamente, sino no fundados de acuerdo con reglas de fundamentación que no necesariamente consisten en la conexión de elementos simples. No hay que identificar fundamento con simple y tan fácil de conocer que ello es evidente y es aprehendido en un acto de intuición.

En las proposiciones evidentes lo que se conoce de a una es la conexión entre individuos, que por lo general son complejos y son abarcados por la percepción de a una a pesar de su complejidad. Los conceptos de las clases a las que pertenecen los individuos conectados en las proposiciones particulares evidentes no necesariamente son simples sino las más de las veces complejos y sus conexiones en proposiciones de clase, tanto derivadas como fundantes, no son evidentes. Los individuos no son naturalezas simples sino complejos entes auto-estantes que existen entre los demás entes, etc., los cuales sin embargo son evidentes en tanto pueden ser abarcados inmediatamente por la percepción, aunque no se conozca de a una todo lo que les pertenece, como he explicado antes.[221] La percepción inmediata de los mismos muestra conexiones evidentes de los entes con diversos predicados, con otros entes, etc. Nada de esto se funda en que estos entes o sus predicados sean naturalezas simples sino en la posibilidad de abarcarlos en la percepción. El ente que en cada caso es designado por el

[221] Cfr. Cap. 3, §§ 2, 4, 7

pronombre personal *yo* en la proposición particular *yo existo* no es una excepción. Cada *yo*, en cada proposición particular *yo existo*, no es una naturaleza simple sino un ente auto-estante complejo que existe con los demás entes y está entre ellos, el cual es evidente a sí mismo en tanto puede abarcarse inmediatamente en la apercepción, aunque no conozca ipso facto todo lo que le pertenece, encontrando al hacerlo que por necesidad está conectado con su existir. Lo evidente es solo que existe. Únicamente eso. No porque sea simple, que no lo es, el *yo* comprende inmediatamente que existe. No es verdad que aquello inmediatamente conocido deban ser naturalezas simples, como el *yo* o sus representaciones simples. El conocimiento inmediato de entes depende del abarcamiento de los mismos en la percepción, no de que sean simples. La identificación de lo simple con lo evidente es equivocada. Así pues, pensar que los fundamentos son evidentes por no estar fundados en otras proposiciones de acuerdo con las condiciones de derivación del saber —suponiendo que ello se debe a que son simples— parece desacertado. No hay razones concluyentes de que ello sea así, solo la errada concepción del método que hemos criticado, según la cual el análisis de los conocimientos fundados y no evidentes los resuelve en fundamentos evidentes. Es muy improbable que sea así y de serlo, lo sería por obra de la fortuna, no como algo justificado en la estructura del conocimiento o del ente. El recorrido hacia los fundamentos no es un camino desde lo más difícil hacia lo más fácil de conocer que termina en lo evidente, sino al revés, desde lo más fácil de conocer hacia fundamentos cada vez más difíciles de conocer y alejados de la evidencia.

Con todo, a pesar de ser improbable sigue siendo factible que los principios sean evidentes y aun no podemos descartar por completo esa eventualidad. La regresión hacia los principios pudiera, después de todo, culminar en proposiciones evidentes (vgr., eso se ha pensado en ocasiones de los postulados de la geometría). Si así fuese, de todos modos es claro que no serían primeros principios por ser evidentes, sino porque en estos se resuelven en última instancia las demás proposiciones del saber. Esos principios serían primeros por ser evidentes pero principios porque dan cuenta de los conocimientos ya conocidos, lo cual es conceptualmente diferente al punto de vista, implicado por el método moderno con sus supuestos, de que los primeros principios son tales por ser evidentes, una vez que todo conocimiento que no es evidente ha sido dejado a un lado. Así pues, a los primeros principios debería llegarse por regresión desde los conocimientos ya sabidos. Si fuesen evidentes, su evidencia solo indicaría que no se reducen a principios previos. Empero, todavía es posible que proposiciones evidentes que no sean halladas por regresión sino que tengamos la fortuna de toparnos con ellas —por ejemplo, una proposición como el *yo existo*, encontrada como residuo tras eliminar a todos los conocimientos inciertos— sean los primeros principios, pues

es factible que de ellas se siga el conocimiento verdadero, aun cuando esto sea más improbable. Hasta ahora he mostrado que escoger a una proposición como primer principio en razón de que es evidente difícilmente sea acertado. A esto se debe añadir el riesgo de que poner a la evidencia como criterio para determinar a los primeros principios de un sistema de derivación dado puede introducir premisas foráneas, es decir afirmaciones que no estén sometidas a las condiciones de formación y de pertenencia de proposiciones al sistema.

### § 3. De la constitución de los sistemas de conocimientos y la determinación de sus primeros principios

La regresión hacia las proposiciones que son primeros principios de un conocimiento no solo debe establecer cuáles son los principios sino que también —y como condición de encontrar a los principios— ha de identificar a los entes y atributos básicos de la región del ente investigada y definir los conceptos primarios correspondientes más las reglas de inferencia y las condiciones o, si se quiere, reglas, de pertenencia de conceptos y proposiciones al sistema, así sea de manera implícita.

En un sistema de conocimientos hay varios componentes: 1º- Los *conceptos básicos del sistema.* 2º- *Condiciones de formación y pertenencia de conceptos y proposiciones al sistema* [a saber: i.- conceptos de los entes y atributos de los entes estudiados por el conocimiento, fundantes y fundados, ii.- proposiciones verdaderas sobre los entes objeto del conocimiento, fundantes y fundadas], determinadas por la naturaleza de la región del ente estudiada, según que los entes acepten —y no rechacen— a los conceptos y proposiciones que acerca de ellos sean planteadas. Se trata de averiguar las condiciones de que conceptos y proposiciones versen sobre los entes que son el objeto del conocimiento tratado,[222]

---

[222] El objetivo de esto es que los conceptos y proposiciones admitidos en el conocimiento sean las proposiciones y conceptos propios de los entes del sistema y los conceptos y proposiciones auxiliares estén referidos a dichos entes. Por ejemplo, en la geometría: punto, línea, línea recta, círculo, triangulo, polígono, todo, parte, mayor(es), menor(es), adición, resta, los conceptos de entes y propiedades geométricas complejas fundadas en los entes y atributos básicos, luego los postulados y nociones comunes y los teoremas que se infieren de los postulados; en la física: masa, lugar, tiempo, movimiento, fuerza, aceleración, cantidad, velocidad, variación de la velocidad, proposiciones del álgebra, la aritmética, el cálculo, relaciones entre movimientos de los cuerpos, sus masas, choques, la resistencia al movimiento en las interacciones y la aplicación de fuerzas en estas para determinar en las leyes de la mecánica los fundamentos de las relaciones generales observadas en el movimiento de los cuerpos y a partir de los principios deducir los diferentes movimientos complejos, mas no los conceptos de las substancias con sus formas y cualidades, el ser en la substancia de los atributos, la doctrina de los elementos, los movimientos circulares perfectos de los planetas, movimientos naturales de los elementos hacia direcciones

*todos los conceptos y proposiciones del sistema deben estar sometidos a las mencionadas condiciones*. 3º- *Reglas de derivación o inferencia*: las leyes y reglas de la lógica; en otros saberes reglas basadas en estas, como las de diversas disciplinas matemáticas (la aritmética, la geometría, el álgebra, el cálculo, el análisis matemático, el cálculo de probabilidades y la estadística, etc.) incorporadas en la aplicación de las matemáticas para deducir consecuencias de los primeros principios en ciencias de la naturaleza, la física es un ejemplo paradigmático de esta clase de saberes, pero también empleados en ciencias sociales y del hombre; analogías bien construidas en otros saberes. 4º- *Primeros principios*, constituidos a partir de los conceptos fundamentales de los entes de la región investigada, como los postulados de la geometría euclidiana [reglas de construcción de entes a partir de los entes fundamentales (puntos, líneas rectas, circunferencias) en los postulados I-III de Euclides, de igualdad entre entes fundamentales en el postulado IV (ángulos) y relaciones entre entes fundamentales en el V (líneas rectas, ángulos, ángulos rectos)], las leyes de Newton en la física clásica, de la analogía en la metafísica (de acuerdo con Aristóteles) o de composición (según los atomismos). 5º- Otros *principios de mayor generalidad*, que no conciernen solamente a la región del ente investigada sino a una región más amplia (p. ej., respecto de la geometría, aquellos a los que Euclides llamó nociones comunes, el principio de causalidad eficiente y demás principios del mecanicismo en las ciencias de la naturaleza, las leyes de la física en los saberes que versan sobre seres corpóreos, inertes o vivientes, en todos los saberes sobre entes, los principios de la metafísica que versan acerca del ente en cuanto tal y sus determinaciones más generales, solo en la metafísica no habrá principios de mayor generalidad).[223] [Si los fundamentos del sistema son

---

privilegiadas, los movimientos violentos, etc., que no pertenecen al sistema de la verdadera física. En muchos sistemas de conocimiento, la determinación de estas reglas, generalmente implícita, puede ser muy dificultosa, así particularmente en metafísica, y difícilmente se puedan determinar como en los sistemas formales. Tanto las condiciones de formación y pertenencia como las reglas de inferencia o derivación (ver 3º más adelante) y la introducción de proposiciones que pertenecen a ámbitos del ente más generales (5º) deben ser apropiadas a la construcción del saber si este ha de aspirar a ser un saber verdadero sobre la región del ente estudiada. Están al servicio de la construcción de un saber bien fundado que verdaderamente dé cuenta de los entes y fenómenos inmediatamente cognoscibles. La verdad del ente en última instancia va a confirmar o rechazar a estas construcciones. Dar con dicha verdad es inseparable de la escogencia e interpretación correctas de los conceptos básicos, las condiciones de formación y pertenencia y las reglas de derivación. Solo los conceptos y principios bien formados de acuerdo con estas condiciones pertenecerán al sistema, aquellos que no lo estén serán foráneos.

[223] El *aparato deductivo* o de derivación del sistema está constituido por los *principios* y las *reglas de inferencia* (3º, 4º y 5º). Esto es lo que se usa para inferir, derivar o deducir las proposiciones del sistema. La derivación consiste en el empleo de este aparato.

correctamente determinados, las proposiciones derivadas serán proposiciones del mismo, esto es:] 6º- *Proposiciones verdaderas acerca de los entes que pertenecen a la región del ente investigada*[224]. 7º- Solo partiendo de los entes y proposiciones verdaderas sobre ellos ya conocidas (6º), que sirven como control, y regresando hacia fundamentos que den cuenta de ellas (los cuales no son solo los principios, sino los conceptos básicos y demás reglas y condiciones del sistema: 1º-5º), es posible precisar cuáles son los componentes del sistema de conocimientos —al menos aproximarse a ellos— y construirlo. El regreso en cuestión debe conjeturar fundamentos tales que: i. de ellos y solo de ellos se deriven las proposiciones del sistema y solo estas mediante derivaciones o inferencias válidas, ii. no estén a su vez fundados de acuerdo con las condiciones de pertenencia e inferencia o derivación (está, así pues, condicionado por 7º-i y ii). Admitiendo que esto es muy difícil de producir y generalmente requiere ir y venir desde los entes a los fundamentos y de vuelta, corrigiendo la teoría una y otra vez hasta dar con fundamentos sólidos o al menos moverse en esa dirección, tarea aún sin concluir en saberes como la metafísica y varios otros, este es el único procedimiento razonable para fundar los saberes.[225] De otra manera el investigador pone su

[224] En sistemas y lenguajes formales arbitrarios, los términos primitivos, reglas de formación (sintácticas) o pertenencia de proposiciones al sistema, de interpretación (semánticas), si las hubiere, de inferencia y los axiomas juegan un papel análogo al de los componentes de sistemas de conocimientos, con la diferencia fundamental de que, en vez de lo que ocurre en sistemas formales, los componentes de un sistema de conocimiento: conceptos, condiciones de pertenencia, reglas de inferencia, principios, no pueden definirse sin más, ni es posible decidir tomarlos como tales, sino que están determinados por la naturaleza del objeto de ese conocimiento. Por ello, es mucho más difícil determinar los componentes de sistemas de conocimiento con la misma precisión y seguridad con la cual esto es posible en sistemas y lenguajes puramente formales. Una consecuencia de esto es que generalmente los sistemas de conocimientos no logran alcanzar el mismo rigor de los sistemas y lenguajes formales.

[225] La idea del sistema condiciona en mayor o menor grado a la construcción de saberes, aunque en muchos, pudiera ser que en todos, solo sea como idea, una meta, un límite hacia el cual tiende el esfuerzo, la cual todavía no ha sido alcanzada y podría no llegar a serlo. Por otro lado, no es razonable esperar de todos los saberes la misma certidumbre, menos aún aquella de las matemáticas; en muchos habrá que conformarse con conocimientos probables, con aproximaciones a los componentes del sistema del saber —sus conceptos básicos, condiciones de formación y pertenencia, principios, tal vez incluso a las reglas de inferencia— plausibles en mayor o menor grado, mas no ciertas. En principio debería ser posible construir aproximaciones cada vez mejores a lo que sería un sistema acabado del conocimiento, quedando todavía sin decidir si tal sistema sea alcanzable o un mero límite al cual se tiende sin llegar al mismo. Si bien respecto de su construcción los saberes deberían estar guiados por la idea de sistema, no sostenemos que dicha idea se haga realidad en todos y cada uno de ellos de manera plena y con el mismo grado. En cierto sentido, tal vez no lo haga en ninguno. La compleción y certidumbre del dominio de la misma en las matemáticas —teniendo en cuenta a los problemas respecto de la completitud y la decidibilidad— es mayor que en las ciencias de la naturaleza y en estas mayor que en otros saberes.

trabajo en manos de la fortuna y corre el riesgo de equivocar la identificación de los fundamentos en uno, algunos o todos sus componentes. La determinación de los conceptos fundantes y los primeros principios debe realizarse de conformidad con las condiciones de pertenencia mediante inferencias regresivas de acuerdo con las reglas de derivación del sistema de conocimiento. Habrá de determinar esas condiciones y reglas para conjeturar conceptos y proposiciones del sistema de los cuales se sigan las proposiciones ya conocidas de acuerdo con las reglas de derivación o inferencia. Esto es indispensable para asegurar que los conceptos y proposiciones fundantes sean proposiciones y conceptos de ese conocimiento, esto es que versen sobre el objeto del conocimiento y de los cuales se derive el sistema de ese conocimiento. Los principios no pueden ser proposiciones que no pertenezcan al sistema del conocimiento indagado (para luego esperar que el sistema se derive de tales proposiciones).[226]

La verdad del ente, que no es algo que pueda ser decidido o definido arbitrariamente, determina las condiciones de pertenencia de conceptos y proposiciones al sistema del saber. Estas dependen de la naturaleza de la clase de ente estudiado, en tanto la misma expresa su verdad. La naturaleza del ente no es algo que pueda ser intuido junto con este cuando es conocido, no es ella misma un ente que pudiera estar en el ente conocido y ser aprehendida, tampoco es algo que esté en la mente. Esbozos acerca de la naturaleza de los entes tienen que ser conjeturados, construidos y lanzados sobre los mismos. Cuando concuerdan o son aceptados por estos permiten comprender y conocer su naturaleza, pero también pueden no concordar, resultando falsos. Forma parte de la condición humana la posibilidad de no darse cuenta de la recepción o falta de recepción de sus construcciones por parte de los entes, o engañarse acerca de la misma. 8º- De lo arriba dicho resulta que en todo saber ha de haber condiciones a las cuales van a

[226] Los primeros principios deben ser proposiciones del sistema, esto es, enunciados sobre entes de la clase estudiada por ese conocimiento. Diferirán de las demás proposiciones como el fundamento difiere de lo fundado (y ello basado en las reglas de derivación), esto es, en cuanto a la fundamentación. Si esta es composición, no serán compuestos y versarán sobre entes simples; si es analogía, tratarán acerca de aquello respecto de lo cual lo fundado es análogo y así en cada caso; si fuese creación, versarán sobre el ente creador que no es a su vez creado; pero tendrán en común con las demás proposiciones la pertenencia al sistema en tanto tratarán acerca de la clase de ente estudiada; si son principios del conocimiento del ente en cuanto tal, trataran acerca del ente en cuanto tal y las clases más generales de ente que hay, porque ente no es un género. Los primeros principios no pueden ser proposiciones que contengan conceptos de entes y atributos de entes que no pertenecen a la región del ente estudiada, no pueden versar sobre entes o atributos que no pertenezcan al sistema. A partir de ellos deben derivarse las proposiciones del sistema mediante las reglas de derivación del sistema y solo estas. Todas las proposiciones del sistema, o bien, expresaran las conexiones entre conceptos de entes y atributos de entes recogidas en los principios, o bien, se derivaran a partir de las mismas.

estar sometidas las interpretaciones con las cuales se busca comprender al ente estudiado y especialmente en la metafísica, condiciones que, verbigracia, van a determinar qué se va a tener por existente y qué no, *lo que* los entes existentes son y *qué* no son, *qué* es verdadero y *qué* no lo es; esto incluye criterios para juzgar la verdad, con particular relevancia acerca de lo que *existe* y es *inmediatamente conocido* más sus *loques*, luego aquella de los principios y la validez de las reglas de inferencia. Se trata de condiciones que deben ser apropiadas al saber, ya que no va a servir cualquier interpretación que de los entes sea construida y propuesta, sino que las interpretaciones correctas [admitiendo que muchas veces posean un carácter provisional mientras no se tenga posición definitiva de principios de los cuales y solo de los cuales se sigan las verdades del sistema, de acuerdo con reglas de inferencia o derivación también únicas, carácter que implica un progresivo ir y venir en un círculo de perfeccionamiento de la fundamentación y construcción del sistema que tiende a la formulación de principios definitivos, así fuese solo como una idea reguladora] no deben ser rechazadas por los entes, sino admitidas, recibidas, así sea parcialmente, por los mismos. Las condiciones mencionadas delimitan a las construcciones conceptuales, proposicionales y argumentativas que habrán de ser proyectadas sobre ellos para comprender y conocer a los entes, determinar las bases y presupuestos filosóficos de estas construcciones, sus comprensiones y consiguientes significaciones, así como sus referentes y consecuente extensión. Condiciones de interpretación verdaderas de los entes habrán de determinar o mejor posibilitar construcciones filosóficas apropiadas al ente (de manera que sean bien recibidas por los entes y sea verdad que convienen a los mismos), lo cual harán en un sentido particular, no como consecuencias directas de las condiciones, pues aquí no se trata de inferencias progresivas o implicaciones, sino que lo harán en tanto las construcciones tienen que someterse a las primeras a fin de poder referirse verdaderamente a los entes. Las posibilidades de construir interpretaciones acerca de los entes están restringidas por las condiciones impuestas por la naturaleza de la clase de ente estudiada. Condiciones de interpretación falsas van a determinar construcciones conceptuales, proposicionales y argumentativas, con sus correspondientes reglas de formación y derivación, inconvenientes a la comprensión y conocimiento de los entes y por lo tanto falsas. Las condiciones de interpretación no son algo que puedan decidir o definir los investigadores, sino algo que tienen que conjeturar y construir de manera tal que permitan comprender y conocer a los entes. La última palabra la van a tener los entes, recibiendo o rechazando a las interpretaciones. Es de cara a los entes que la naturaleza del objeto de estudio determina, en el sentido que se ha puesto de relieve, las verdaderas reglas de pertenencia, de formación, inferencia e interpretación. Estas reglas no son arbitrarias, sino determinadas por los entes, no como algo que se saca de estos, sino como construcciones de

significaciones llevadas a conceptos, proposiciones, razonamientos, con las consiguientes condiciones de construcción, que versan acerca de los entes y han de estar regidas por la idea de concordar con los mismos, aunque puedan concordar más o menos con ellos.

De acuerdo con lo antedicho: los primeros principios de cualquier saber han de ser proposiciones generales acerca de los entes fundamentales de la región sobre la cual versa ese saber, más sus atributos esenciales, proposiciones que conecten los conceptos de los entes básicos y de los atributos que los definen, por ejemplo, (dos) puntos y (una) línea recta en el primer postulado de Euclides, masa con fuerza y aceleración en la segunda ley de Newton o cuerpos diferentes, (en) interacción, fuerza, magnitud y dirección en la tercera ley. Los entes fundamentales con sus predicados esenciales son las primeras causas y principios de los entes pertenecientes a la región investigada y los demás entes y propiedades se fundan en ellos de acuerdo con las conexiones postuladas en los primeros principios, las cuales rigen su naturaleza, existencia y constitución; por ejemplo, en la construcción y demostración de figuras complejas, sus propiedades y diferentes magnitudes a partir de entes básicos como puntos, líneas rectas, círculos y los cinco postulados acerca de estos en la geometría euclidiana o en la demostración de movimientos compuestos de los cuerpos de acuerdo con las leyes de Newton. Por esta razón los primeros principios deben expresar las verdaderas relaciones fundamentales entre los verdaderos entes y predicados esenciales de la región de entes acerca de la cual versa el saber, en los cuales entes, atributos y relaciones se basan el resto de los entes con sus atributos y relaciones. Si en verdad son tales, de primeros principios así construidos se ha de poder derivar las proposiciones del saber en cuestión, las cuales habrán de enunciar las diferentes conexiones verdaderas entre los conceptos de entes, atributos y relaciones entre estos, de la región del ente investigada, es decir, las conexiones entre los conceptos de los entes y atributos que constituyen a la pluralidad de proposiciones que conforman el sistema de conocimientos de un determinado saber, sea este la metafísica o uno menos general. Los principios del conocimiento deben ser conjeturados y construidos para que esto se cumpla[227]. Por ello, el regreso hacia los primeros principios debe descubrir cuáles son los entes y atributos básicos —según la clase de ente y atributo estudiado por el saber— más sus conexiones

[227] Esa construcción debe estar regida por las condiciones de pertenencia de conceptos y proposiciones al sistema y por las reglas de derivación —de acuerdo con la naturaleza del objeto del conocimiento—, las cuales también deben ser precisadas, a fin de que todas las proposiciones y conceptos del sistema, desde las proposiciones y conceptos ya conocidos hasta los primeros principios y los conceptos fundamentales, estando verdaderamente referidos a la región del ente investigada, pertenezcan al sistema del conocimiento.

fundamentales y llevar la determinación resultante a conceptos adecuados[228], lo cual exige analizar (en el sentido amplio de examinar para indagar sus fundamentos) los conocimientos —fundados— verdaderos disponibles, a fin de poder expresar dichas conexiones en principios que ya no puedan ser sujetos a análisis, a partir de los cuales el sistema de las proposiciones verdaderas de ese saber pueda ser derivado y de manera tal que dichas proposiciones no sean rechazadas sino recibidas por los entes[229]. A fin de que de los primeros principios se siga el saber en cuestión, los conceptos presentes en ellos habrán de ser los conceptos verdaderos de los entes y atributos fundamentales de ese saber y lo mismo ha de acontecer respecto de las relaciones entre conceptos expresadas en los principios primeros.

Esto sin embargo, no es algo que se siga de una proposición porque sea evidente, así lo fuese de manera absoluta. Además como ya vimos, es muy improbable y en la mera evidencia de cualquier proposición no hay garantía de que será así. Sabemos que la noción de evidencia no contiene a las características de los primeros principios. Por esto, proposiciones evidentes o incluso absolutamente evidentes, difícilmente servirán de base para la construcción del sistema de las proposiciones verdaderas sobre una clase de entes. Los postulados de la geometría o las leyes de Newton, para poner dos ejemplos, conjeturados, construidos y propuestos a fin de que den cuenta de los objetos geométricos o de los movimientos de los cuerpos, no son evidentes. Y tampoco van a serlo los principios de la metafísica y la filosofía. Como no se ha llegado a estas de la manera requerida para ello, es muy improbable que las proposiciones evidentes tengan el contenido de los verdaderos principios.

Solo el regreso desde las proposiciones verdaderas conocidas asegura que los principios den cuenta de las verdades conocidas sobre los entes (la noción de primeros principios implica que la manera de hallarlos sea el regreso, ver punto 7º arriba), porque únicamente mediante el análisis de las proposiciones ya conocidas es posible determinar los entes, conceptos de entes, atributos y relaciones fundamentales de ese saber y las proposiciones que expresan estas relaciones. Proposiciones serán los primeros principios cuando ya no sea posible analizarlas o resolverlas en proposiciones previas. Cuando eso ocurra se habrá

---

[228] Porque los saberes versan sobre clases de entes, atributos de los entes y relaciones entre estos.

[229] Esto no es decir que todos los conceptos de entes, atributos y relaciones estudiados por el saber en cuestión ya estén contenidos en los principios, obviamente no es así, sino que a partir de los principios se han de derivar las subsecuentes proposiciones que relacionan esos conceptos. Por otro lado, a partir de los conceptos básicos ha de ser posible construir los referidos conceptos.

dado con los fundamentos propios de la región del ente estudiada y de su conocimiento; del lado del ente: los entes y atributos fundamentales y las relaciones entre ellos, del lado del conocimiento: los conceptos de los entes y atributos fundamentales y los primeros principios. La evidencia no es equivalente a la irreductibilidad a principios previos pertenecientes al conocimiento estudiado de las proposiciones que son postuladas como principios, ni la sustituye, sino que es algo otro, en tanto conocimiento inmediato de individuos. Por ello es improbable que proposiciones evidentes tengan el contenido de los principios primeros. Si, prescindiendo del regreso, se insiste en ponerlas en el lugar de los primeros principios, se corre el riesgo de introducir una proposición foránea al conocimiento y volver a los entes sobre los cuales versa esa proposición, más los atributos de estos entes, los entes y atributos fundamentales de la región sobre la cual versa el saber.

Esto es lo que ha ocurrido a partir de la modernidad. Los principios modernos —el *yo existo*, que ese *yo es una conciencia* o *un ser cuya esencia es tener conciencia*, y que, como tal, *tiene conciencia de representaciones*— no son los primeros principios de la filosofía o la metafísica sino proposiciones extrañas a estos saberes. Esas proposiciones no versan sobre las cosas fundamentales de la metafísica, el ente en cuanto tal ni las clases más generales de ente, sino acerca de una entidad individual, en cada caso una instancia de los particulares de la especie que puede comprenderse a sí mismo como *yo* y la propiedad en virtud de la cual puede hacerlo. Son proposiciones singulares, siempre que se digan son válidas nada más que para el ente que las dice y solo respecto de ese individuo, debido a la perspectiva que tal ente puede tener de sí mismo y de ningún otro por obra de su facultad de concienciar. Así pues estas proposiciones establecen, únicamente para ese ente particular, la seguridad de que existe, pero no que esa seguridad respecto de sí mismo forme parte de su esencia como entidad y lo constituya en una de las dos regiones en que se divide la totalidad del ente, determinando por oposición a la otra región como aquello que tiene que ser asegurado en su existencia y esencia por este ente (no solo el individuo, sino la clase de ente, a ser determinada como conciencia y como algo que existe como conciencia), establecen la seguridad de que *tiene conciencia*, mas no de que sea una conciencia, y aquella de que *tiene conciencia de algo*, pero no de que esto sean representaciones. Las mencionadas proposiciones no establecen la esencia ni la definición de la especie a la cual pertenece el individuo que las conoce y no deben ser tomadas como proposiciones acerca de la clase de ente a la cual pertenece el *yo*, puesto que solo son proposiciones singulares. Menos aún han de tenerse por conocimientos fundamentales acerca de lo que es ser ente en general, o serlo en el sentido principal del cual dependen los otros sentidos (vgr., como substancia o

mejor: auto-estante, así fuese de modo ejemplar), o la división del ente en sus clases más generales, el principio de esa división o la esencia de esas clases. Las proposiciones en cuestión no son fundamentales sino que tienen sus condiciones en la esencia de ese ente como individuo auto-estante que existe entre los demás entes, sometido como ellos a la forma *estar unos entre los otro*s, viviente, animal, dotado de facultad de concienciar y facultad racional enraizadas, por cierto, en su ser un ente —en la forma *estar unos entre los otros* de sí mismo y de la distribución interior de sus partes, la totalidad de sus órganos y estructuras, respecto de los demás entes— viviente animal. Darse cuenta de que existe y de que tiene conciencia de la alteridad más de sí mismo no son los atributos esenciales del mismo como una de las regiones o clases ónticas más generales, sino propiedades suyas como individuo de una clase o especie ínfima, el hombre, fundados en los predicados esenciales antes señalados. Este ente existe como individuo auto-estante y no como conciencia, su alteridad también existe como entes auto-estantes y no como cosas de las cuales tiene conciencia a través de representaciones. Así, pues las proposiciones que fungen como primeros principios a partir de la modernidad a lo más pertenecerían al estudio del hombre como ente entre los entes, viviente, animal, racional, pero no a la metafísica como saber acerca del ente en general.[230] Estas proposiciones presuponen una metafísica, como teoría del ente, y luego varios otros saberes que versan sobre los entes en tanto existen-unos-entre-los-otros, son vivientes, animales, sensibles, racionales, aperceptivos. Tampoco pertenecen al conocimiento metafísico ni a un sistema del mismo los conceptos que ellas introducen, el de *yo* interpretado como clase general de ente y en cuanto tal como *autoconciencia,* el de *concienciar,* los de *representación* e *inmanencia,* de seguridad y certeza de la existencia y la esencia de sí mismo como criterio de la división de la totalidad del ente y por extensión o derivación a partir de ellos, aquellos conceptos a lo que estos han dado lugar en las sucesivas filosofías formuladas después con base en los primeros principios modernos. Los entes a los cuales se refieren estos conceptos no son los entes fundantes de la metafísica, sino que pertenecen a especies ínfimas de entes, más aún son individuos —que no ejemplifican paradigmáticamente lo que es ser ente o sus clases más generales, ni pueden hacerlo—. En consecuencia, los conceptos fundamentales y los principios modernos no satisfacen las condiciones de pertenencia a la metafísica, de acuerdo con la naturaleza de su objeto de estudio, por lo que no pueden formar parte de este saber. Las diferentes exposiciones de las reglas y principios de la síntesis y composición de representaciones que da lugar al conocimiento (verbigracia, diversos ensayos

[230] Formando parte de la ciencia del hombre, sin embargo estas proposiciones tampoco son los primeros principios de ese saber.

sobre el entendimiento humano e investigaciones sobre la razón y la subjetividad trascendental) introducidas en la metafísica y la filosofía —y con ellas nuevas reglas de derivación— a las cuales dan lugar los conceptos básicos y principios modernos tampoco son algo que pertenezca a la metafísica, menos aún dan pie a una sustitución de la misma por una gnoseología, teoría del conocimiento o filosofía trascendental, ni por los derivados de la última, idealismos absolutos y otras variantes de filosofías de la subjetividad, finita, infinita, colectiva. No perteneciendo estos a la metafísica, con base en los principios modernos no será posible fundar a la misma, lo que se siga de ellos no formará parte de este saber, ni lo podrá sustituir, las consecuencias de los principios modernos no podrán ser verdaderas respecto de los entes en cuanto tales y sus clases más generales. Ellos son falsos primeros principios. En realidad han sido impuestos a los entes a partir de la modernidad. Al hacerlo, se han transmutado los conceptos y proposiciones fundantes de este saber y se han hipostasiado como fundamentales aquellos (supuestos) entes sobre los cuales versan esas proposiciones y conceptos. Las consecuencias y construcciones filosóficas basadas en tales principios se han tomado por verdaderas acerca del ente cuando no versan sobre este. Imponiendo este sistema en buena medida se ha falsificado al ente.

## § 4. Proposiciones que sean evidentes no pueden ser primeros principios de saberes

Continuando con mi argumento, a fin de excluir la posibilidad de que proposiciones sean primeros principios porque son evidentes o de que primeros principios hallados por regresión sean proposiciones evidentes, voy a exponer otras razones por las cuales, respecto del conocimiento del ente en sí mismo o en cuanto de tal o cual clase[231], la totalidad de los conocimientos verdaderos de un

[231] Empleo la noción de *clase* para referirme a tipos de entes. Las clases van desde ente en cuanto tal, pasando por clases de menor generalidad hasta las menos generales de todas, por debajo de las cuales solo hay individuos. El término “clase” puede indicar, por un lado, la naturaleza o esencia del tipo de entes que se subsumen bajo la clase, aquello comprendido en el concepto de la clase. Por otro lado, puede indicar la extensión de la clase, es decir, la totalidad de los entes que se subsumen bajo esta, en tanto participan de la esencia o naturaleza de la misma. No es mi intención usar la noción de clase en el mismo sentido en el cual se la emplea en la teoría matemática de conjuntos, es decir, como conjunto de objetos que pudiera designarse tanto por una mera enumeración como por una propiedad común. A las clases corresponden esencias de entes comprendidas mediante *loques*. La esencia define a los miembros de la clase y determina la extensión de la misma. Una proposición de clase, por un lado dice algo de la esencia de la clase, por el otro es universal en tanto es verdadera de la clase en el sentido de que lo es respecto de todos los miembros de la clase. Quisiera evitar connotaciones que se alejan de mis puntos de vista y pudieran perjudicar mi explicación de los mismos. El concepto de clase permite expresar una clasificación de los entes desde las clases más generales hasta las menos generales sin

saber no se sigue ni puede seguirse de una o algunas proposiciones evidentes.

Una cosa es que una proposición sea evidente y otra distinta es que sea evidente que es el fundamento de un saber. A partir de la modernidad se piensa que el fundamento tiene que ser una proposición evidente, pero no por serlo es evidente que esa proposición sea el fundamento. Para que una proposición evidente pueda ponerse sin más como fundamento debería ser evidente que lo es. Sin embargo, que efectivamente lo sea depende de que de la misma se deriven las proposiciones verdaderas del saber. No se puede saber que es el fundamento hasta que se deriven las consecuencias del mismo, que sea evidente que es el fundamento es, pues, algo negado por el propio concepto de fundamento. La evidencia de una proposición no da garantía de que de ella se siga el saber. La opinión de que sea así solo tiene como base a una esperanza.

Se pueden derivar consecuencias de proposiciones que hayan sido escogidas como primeros principios, pero esto no quiere decir que respecto de la filosofía, la metafísica y otros saberes, lo que se siga de algo porque es evidente va a ser la verdad acerca de la totalidad del ente o la clase de ente estudiada. En metafísica se tiene que seguir el conocimiento del ente en su totalidad. Si no es así, los pretendidos primeros principios no lo son. Y el caso es que de los primeros principios modernos no se sigue una explicación del ente en cuanto tal y su verdadera división en las clases más generales de ente, tampoco la explicación de los fundamentos de dichas clases. Las divisiones modernas del ente en conciencia —mente o alma— y cuerpo o sujeto —según las diversas maneras en que ha sido concebida la subjetividad— y objeto son artificiosas, irreales e impuestas sobre los entes a pesar de que estos las rechazan. Desde el comienzo estas filosofías malinterpretaron a aquello inmediatamente conocido como representaciones simples —ideas de cualidades sensibles y otros atributos, sensaciones, apariciones, *qualia* o escorzos de los entes— cuando en realidad lo conocido inmediatamente son entes auto-estantes que existen unos entre los otros y el percipiente existe entre ellos. La consiguiente descomposición de estos entes y las

---

suscribir la clasificación tradicional de los entes que proviene de la filosofía aristotélica. Aunque esta clasificación es más cercana a la verdad que la moderna, al emplear la terminología tradicional de géneros y especies existe el riesgo de sin darse cuenta suscribir también los supuestos metafísicos de la misma, verbigracia, las nociones tradicionales de substancia, formas substanciales, cualidades ocultas, etc., o de que el lector piense que las endoso. Por esta razón uso el concepto de clase y no solamente aquellos de género y especie, lo hago a fin de evitar introducir inadvertidamente en mi análisis los supuestos metafísicos de la división tradicional de los entes. He argüido, creo que he probado, que hay entes auto-estantes que existen entre los demás entes, que de estos los hay vivientes, orgánicos, animados, etc. Con todo, también he usado los términos género y especie, pero en un sentido afín a aquel en el cual los empleamos hoy en día.

filosofías de la síntesis sucesivamente desarrolladas como intentos para dar cuenta de los mismos no han logrado su cometido. Las filosofías de la síntesis son implausibles explicaciones de la percepción y comprensión del ente auto-estante y su unidad. De los principios modernos no se derivan los fundamentos ni la esencia del hombre, como tampoco aquella de los demás entes. El hombre después de todo está abierto y dirigido a los entes con sus atributos, lo cual indica que la idea de que sea fundamentalmente una conciencia, más el dogma de la inmanencia y la perspectiva desde el *yo* que lo acompaña se muestran desde el inicio como inadecuados para la comprensión del ente. En realidad, la filosofía fue llevada, a pesar de las resistencias iniciales, a las verdaderas consecuencias de los principios modernos, que no pueden conciliarse con los entes y son rechazados por estos; a saber, a la disociación del hombre en alma, mente o conciencia por un lado, y, por el otro, su cuerpo, a la inmanencia, el idealismo y el énfasis exagerado en la subjetividad, a la elevación de esta última por encima de los demás entes, a la distinción sujeto-objeto y a diversas filosofías de la subjetividad.

Las proposiciones evidentes versan sobre entes particulares y expresan el conocimiento inmediato de individuos, de la conexión de estos individuos —junto con sus atributos— unos con otros, de los atributos de un mismo individuo, de relaciones entre los individuos conocidos, entre atributos de esos individuos, etc. Además de conocidas inmediatamente, en unos pocos casos tales conexiones son necesarias de manera que no es posible que no se den. Pero no por ser evidentes esas proposiciones van a ser las proposiciones básicas de un sistema de conocimientos. En primer lugar, porque no es razonable esperar que a partir de las pocas conexiones entre entes y propiedades individuales conocidas —así fuesen necesarias para esos entes e inmunes a toda posibilidad de duda— y expresadas en unas pocas proposiciones evidentes acerca de esos particulares vayan a seguirse las conexiones entre conceptos de los entes y atributos que constituyen a la pluralidad de proposiciones que conforman el sistema de conocimientos de un determinado saber, sea este la metafísica o uno menos general. En segundo lugar, porque las conexiones entre entes y propiedades de entes llevadas a conceptos que constituyen a las proposiciones evidentes solo se han verificado en los particulares en los cuales son inmediatamente conocidas. No es legítimo extender sin más su validez y considerarlas como si fueran proposiciones universales o sobre clases de entes, así a la clase en cuestión solo pertenezca un individuo (aquel en el cual la conexión es evidente). Los primeros principios de cualquier saber, incluso si versan sobre un individuo o solo hay un individuo perteneciente al dominio de ese saber, no pueden o al menos no deberían basarse en algo particular que se encuentre en ese individuo, lo cual puede ser contingente, no esencial a la clase de ente sobre la cual versa el saber e incluso a

la clase de ente a la cual pertenece el individuo o su presencia en este estar condicionada (como volverse sobre sí mismo y comprenderse como *yo* tiene fundamentos en la entidad auto-estante de un ente que existe entre los demás entes, viviente, concienciante, racional, el hombre), sino que han de ser proposiciones universales o sobre una clase de entes, aquella a la cual pertenece el individuo. Esta razón es aún más potente ya que implica que proposiciones evidentes no pueden ser primeros principios.

Si se ponen proposiciones evidentes en el lugar de los primeros principios se corre el riesgo de tomar características del individuo sobre el cual y solo sobre el cual versa la proposición, que no necesariamente son predicados esenciales, por atributos propios, esenciales, de la clase de entes a la cual pertenece ese individuo y/o aquella acerca de la cual versa el saber; en el caso de la metafísica, por predicados definitorios del ente en cuanto tal y sus clases más generales, con lo cual se adoptan principios falsos, que tergiversan la verdad de los entes. Este riesgo se mantiene incluso si la proposición es absolutamente evidente y se concreta en error si, por ejemplo, tomo a mi existencia necesaria —necesaria sólo para mí en tanto tengo conciencia de entes, pensamientos y de mí mismo teniendo conciencia— por atributo esencial de la clase de ente a la cual pertenezco y decido que dicha certeza constituya el primer principio de la filosofía.

Las proposiciones evidentes expresan conexiones entre individuos, entes y propiedades de estos, mientras que los principios tienen que ser proposiciones universales acerca de la clase de entes estudiada por el saber y sus características fundamentales por lo cual no pueden ser evidentes. La evidencia absoluta no constituye una excepción. No es posible pasar con certeza de una verdad sobre un individuo a lo que es verdadero en todos los individuos de una clase. El hombre, único ser racional conocido, no está facultado para conocer inmediatamente verdades universales o sobre clases de entes, no puede intuirlas, no le es posible conocerlas variando las situaciones particulares —con el pensamiento o representándolas en un inexistente imaginar— para así conocer aquello que conviene a todas las instancias, tampoco es el caso que lo que intuye en un individuo valga para todos los individuos de esa clase, o que pueda hacerlo valer, como quiera que se considere a tal intuición, bien sea, perceptiva, bien sea, llevada a cabo por el espíritu o la inteligencia, incluso sensible pero a priori[232]. Menos aún

[232] Consideremos a las matemáticas y en ellas a la geometría. Los postulados de este conocimiento no son proposiciones evidentes, no es el caso que se conozca inmediatamente que valen para todos los individuos a partir de su representación en un individuo, ya que ninguna proposición de la geometría —no solo los postulados— puede ser representada a priori en individuos de manera que en esta se conozca inmediatamente su validez universal. Ello en razón de que las facultades que habrían de hacerlo son inexistentes, pues el hombre

posee de manera innata tales conocimientos. No hay manera de tener conocimiento inmediato de verdades universales, solo conocemos de esta manera a individuos en la percepción. A pesar de lo que se ha pensado desde la modernidad, los primeros principios decididos por Descartes para la filosofía no son algo que, como proposiciones fundamentales acerca de una región del ente, conozca con inmediatez y exclusivamente el espíritu, la inteligencia o la razón de manera universal y necesaria, prescindiendo de la percepción, no son proposiciones de clase aprehendidas por una conciencia y sobre una conciencia en un individuo que no es empíricamente conocido, sino que son proposiciones singulares sobre un ente entre los demás entes, conocidas mediante la apercepción comprendida como parte de la percepción.

Ser una proposición del sistema del conocimiento de entes de determinada clase o del ente en cuanto tal, dar cuenta de las demás proposiciones y no poder ser reducida a proposiciones previas del sistema excluye ser evidente. De hecho, ninguna proposición de un sistema de conocimientos generales acerca de entes (ni de un sistema arbitrario de inferencias), desde las más alejadas de los primeros principios hasta estos, es evidente. No es posible constituir el conocimiento como un sistema fundado en principios evidentes. Los principios siempre son postulados cuya confirmación depende de la veracidad de las proposiciones que se sigan de ellos y solo de ellos. Como tales, dan fundamento a esas proposiciones

---

carece de intuición a priori —que no se muestra como individuo ni en tanto relación u orden— en la cual representar a dichos individuos y de la imaginación —además operando a priori— que habría de producir los individuos en la intuición. El hombre no puede imaginar individuos de ninguna clase, lo cual incluye rectas, puntos, círculos, etc., es decir individuos a priori que representen a los conceptos geométricos, por lo que construir los conceptos geométricos en una inexistente intuición a priori es un procedimiento ilusorio. Los objetos de la geometría no son entes reales o imaginados, solo pueden ser pensados, de ellos no hay intuición ni construcción posible y no hay imaginación que pueda producirlos, no existen. Las construcciones geométricas mediante las cuales son demostradas las proposiciones de este saber consisten en procedimientos universales y necesarios que pueden ser llevados a algoritmos, producidos por el pensar. No pueden realizarse verdaderamente para producir inexistentes entes geométricos, solo son pensados, pero pueden ser ilustrados en los dibujos del geómetra. Su universalidad es la de las construcciones e igualdades postuladas en los primeros principios (postulados y nociones comunes) o se funda en la de estos mediante demostraciones llevadas a cabo por el pensamiento con base en la no contradicción. Aplicado a los entes objeto de la geometría, el pensamiento, única manera de referirse a estos, pero mediatamente, los concibe y determina procedimientos para construirlos y demostrar proposiciones acerca de los mismos, no como algo de lo cual pueda haber intuición. Las demostraciones son productos del pensamiento que no dependen de la intuición de individuos. Por esta razón, figuras no son necesarias para conocer en ellas la verdad de los postulados y demostrar teoremas. Este saber puede ser desplegado sin recurrir a representaciones mediante dibujos de los objetos pensados. Si ello fuera indispensable, la geometría sería imposible.

y mediante inferencias permiten descubrir nuevas verdades. Esta es la auténtica confirmación de las proposiciones del sistema.

### § 5. Acerca de la transmutación de la proposición particular *yo existo* en proposición de clase y primer principio de la filosofía

Hay evidencia en el conocimiento inmediato de individuos, por ejemplo, de que "este ente está conectado con este atributo de esta manera", o "este y aquel ente y este y aquel atributo están conectados de esta manera" y así respecto de otras conexiones entre particulares comprendidas en proposiciones particulares o individuales. Los entes individuales son ejemplares de clases que van desde especies ínfimas —pasando por géneros/especies intermedios y el género máximo— a ente en cuanto tal, o, puesto de otra manera, pertenecen a clases que van desde la menos general a la más universal, que sería ente en cuanto tal. En una proposición general o universal se expresan relaciones entre conceptos de clases de entes y atributos. Si la conexión entre individuos y atributos corresponde a una conexión entre clases, los individuos han de pertenecer a las clases conectadas en la proposición, por lo que para poder aprehender en el conocimiento inmediato de individuos una verdad acerca de clases de entes, los individuos y atributos individuales conectados deben ser subsumidos correctamente bajo los conceptos de las clases de entes de la proposición. Por lo común, al elaborar hipótesis se parte de las clases para en individuos pertenecientes a estas encontrar o no las conexiones presupuestas; ese ha sido el modo usual de proceder, pues sabiendo las clases es posible indagar en los individuos los atributos que les corresponden. Partiendo de individuos, por lo tanto de una conexión evidente, a fin de dar con la proposición general o de clase ejemplificada en dicha conexión, las verdaderas clases vinculadas en esta proposición habrían de ser precisadas. Si la proposición general ha de ser verdadera, los individuos y atributos conectados de modo evidente deben estar relacionados en virtud de su pertenencia a las clases cuyos conceptos van a ser vinculados en la proposición para poder ser subsumidos bajo estas. Ahora bien, los individuos se subsumen bajo *ente en cuanto tal*, los *géneros máximos del ente*, *géneros/especies intermedios* y *especies ínfimas*. ¿Cuáles serán las clases propias de la proposición?[233] El teorema de Pitágoras relaciona individuos en tanto triangulo rectángulo y no ente en cuanto tal, figura geométrica, figura cerrada, triangulo; línea recta y no ente en cuanto tal o línea en general; ángulo recto y no ente en cuanto tal o ángulo en general. Si la verdad del teorema se va a conocer en una construcción geométrica, los individuos

[233] Hay que descartar nombres propios, aunque hubiere un solo individuo en la clase, pues se trata de una proposición de clase. Por la misma razón se deben descartar los pronombres.

representados han de subsumirse bajo estos conceptos. Un león es ejemplar de ente auto-estante, corpóreo, viviente, animal, mamífero, felino y león; está conectado con los predicados del ente auto-estante, material, viviente y así hasta león en virtud de su pertenencia a las clases correspondientes; es un depredador solo en virtud de que es un león y pesa por ser corpóreo. Dejando a un lado, por mor del argumento, el supuesto negado de que en un individuo se pueda conocer de manera universal y necesaria lo que pertenece a su clase, aunque parezca trivial, no va de suyo saber a qué clases de entes y atributos pertenecen los individuos relacionados e inmediatamente conocidos con evidencia para dar con la conexión entre clases de la proposición general. Eso no es evidente si el individuo es lo primero conocido y todavía no se sabe la clase a la cual pertenece, si el movimiento del conocimiento va desde el individuo hacia la clase, que por cierto, es el caso si se suprimen los conocimientos existentes, más las clases y correspondientes conceptos, y solo queda una proposición individual evidente, "*yo existo*"; no se presenta esta dificultad cuando la clase ya es conocida y se va hacia individuos pertenecientes a la misma en los cuales se ejemplifiquen predicados de la clase, pero de esta manera tampoco se puede conocer una proposición de clase[234]. La identificación verdadera de las clases a las cuales pertenecen los individuos y atributos cuya conexión es inmediatamente conocida no es, pues, un asunto trivial y menos evidente. Sin embargo, tiene que estar garantizada. De lo contrario, creyendo que la proposición de clase conjeturada a

[234] Los *loques* de los individuos, llevados a conceptos de clases, son construcciones humanas, lanzadas a los entes para comprenderlos, no algo que sea inmediatamente conocido en los mismos. Primero están los entes individuales y luego viene la comprensión de los mismos y la determinación de diferentes clases de entes bajo las cuales estos son subsumidos. La determinación de las clases de individuos, mediante reiteradas construcciones y careo de las mismas con los entes, formó parte de la elaboración del lenguaje. Esta no ha sido una tarea trivial, ni algo que vaya de suyo. Después de cientos de miles de años, tal vez más, el lenguaje humano tiene términos y conceptos para designar a prácticamente todos los entes que encontramos en cuanto a los géneros y especies, las clases más y menos generales, a las cuales pertenecen, por lo que la subsunción de individuos bajo clases ya no es por lo común algo difícil. Ha sido producida una gran cantidad de *loques* que podemos aprender. Pareciera entonces que determinar las clases de los individuos es algo sencillo. Sin embargo, no fue así en el inicio. Entes nuevos, antes desconocidos, hacen patentes las dificultades que suscita la determinación de su clase propia e incluso de las clases más generales a las cuales pertenecen, como ha ocurrido, p. ej., cuando se han descubierto fósiles de especies desaparecidas o nuevos elementos químicos. Muchas veces se cometen errores y hay que corregir las anteriores determinaciones. Sin los conceptos que le permitieran comprenderlos, los productos de la tecnología hubieran sido inclasificables para el hombre primitivo. En estos casos, partiendo del individuo hay o habría que moverse hacia determinar la clase a la que pertenece. Después de la duda exacerbada, cuando se revela la verdad del *yo existo*, el mismo movimiento debe ser efectuado hacia la determinación de la clase de ente a la que este individuo pertenece.

partir de la evidencia individual es evidente la misma podría ni siquiera ser verdadera. Si además de versar sobre una clase de entes, esta proposición ha de poder ser un primer principio, los individuos conocidos en ella tienen que ser instancias propias de las clases de entes y atributos fundamentales de la región del ente sobre la cual versa el saber. En relación con hacer de una proposición individual una proposición de clase o interpretarla como tal cabe la posibilidad de cometer un error en la determinación de las clases a las cuales pertenecen los individuos respecto de los cuales versa la proposición individual. Esta posibilidad de equivocarse se mantiene y su probabilidad se incrementa si además se pone a dicha proposición como primer principio. Los individuos pudieran no ser subsumidos bajo la clase de ente a la cual pertenecen propiamente en relación con las conexiones de entes y atributos particulares que son evidentes en el conocimiento de estos, sino bajo otra clase a la cual pertenezcan, pero que no sea aquella en virtud de la cual son evidentes las conexiones, e incluso bajo una clase a la cual no pertenezcan y hasta bajo una clase inexistente de ente. Para que proposiciones evidentes puedan formar parte de los primeros principios de un saber, los individuos en ellas conocidos deben poder ser subsumidos bajo las clases —y los correspondientes conceptos— de los entes y predicados fundantes de la región del ente sobre la cual versa el saber. Si se trata de la metafísica, bajo ente en cuanto tal y las clases más generales del ente. Sin embargo no está garantizado que dicha subsunción sea veraz. En consecuencia forzar la entronización de proposiciones evidentes —porque son evidentes— como primeros principios, sobre todo en metafísica, puede tener como consecuencia la subsunción errada de los individuos vinculados en ellas bajo clases y conceptos de clases que no les corresponden o que ni siquiera existen. Eso es lo que ha ocurrido a partir de la modernidad.

En metafísica se trata, como es sabido, de encontrar las primeras causas y principios del ente en cuanto tal, sus fundamentos y atributos, los sentidos más generales del ente, sus clases o géneros máximos, la unidad y la diversidad que hay entre ellos, el fundamento de una y otra, etc. Cosas como estas son los contenidos de la metafísica y sus primeros principios deben dar cuenta de ello. Ahora bien todo pretendido conocimiento ha sido puesto en duda por el método cartesiano-moderno y suspendido, incluso declarado falso. Las subsunciones de individuos bajo clases también deberían ser suspendidas o al menos examinadas de manera crítica antes de ser efectuadas, puesto que con la suspensión de los conocimientos tradicionales, las propias clases con sus significaciones, el conjunto de conceptos (de diversas clases, desde especies ínfimas hasta las clases más generales del ente, en particular algunos importantes como el de la *substancia* y el de *alma*) bajo los cuales se venían comprendiendo los entes ha sido o debería haber sido puesto en suspenso, o como mínimo debería haber sido evaluado

críticamente antes de adoptarlo. No se debería haberlo asumido sin más, ni siquiera en parte, cosa que podría ser arbitraria. Así pues suspendido —en buena medida, si no todo— el entramado de significaciones con las cuales la filosofía venía comprendiendo a los entes, no se debió dar por bueno sin más que en las proposiciones singulares evidentes elevadas al rango de primeros principios se había llevado a cabo de forma adecuada la subsunción de particulares bajo las clases propias que verdaderamente deberían corresponderles en la proposición si esta habría de poder ser primero una proposición general o de clase y luego un primer principio. En estas circunstancias aparece la primera proposición evidente, el *yo existo*. Descartes lo pone como primer principio de la filosofía y la modernidad lo acepta sin más[235], en una decisión injustificada que lleva a falsificar tanto a la comprensión y verdad del ente que es el sujeto en esa proposición, más aquellas del predicado, como a la verdad y comprensión del ente en cuanto tal y sus clases más generales. La referencia a sí mismo del ente individual al cual se refiere la proposición —el sujeto de la misma— mediante el pronombre personal *yo* es lo único seguro, más allá de esto no hay certeza en cuanto a la determinación de la clase a la cual en realidad pertenece este ente. En consecuencia tampoco la certeza acerca de la propiedad predicada del mismo puede adjudicarse sin más a alguna clase de ente como propiamente suya y, por otro lado, no puede ser una propiedad del individuo como tal. Eso no va de suyo, sobre todo si se ha negado todo saber.

El ente particular designado como *yo* es un ejemplar de clases de entes que van desde ente en general, pasando por auto-estante, viviente, animal, dotado de facultad de concienciar, hasta llegar a la clase del ente racional, aperceptivo, que denominamos hombre. Es un individuo de la clase *hombre* que mediante el pronombre personal *yo* se designa a sí mismo. "*Yo existo*" es una proposición particular, su evidencia absoluta se restringe a la de una afirmación particular de un individuo a sí mismo sobre sí mismo y solo acerca de sí mismo.[236] Por ello, de esta proposición no se sigue nada que sea interesante para la filosofía en general y la metafísica. Es posible dar cuenta de que la proposición en cuestión sea apodíctica —lo cual es diferente a que su verdad se funde en principios previos— con base en los atributos de la clase de ente a la cual pertenece el *yo*. Cada *yo* está indefectiblemente ante sí mismo, referido a sí mismo, por decirlo de alguna manera; si se quiere, tiene conciencia de sí mismo. Cabe poner de relieve que la posibilidad de referirse y comprenderse a sí mismo como *yo* es una condición

[235] Descartes, *Discours de la Methode*, en *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (Eds.), 11 Vols., Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1964-1974, Vol. VI, Paris, Vrin, 1965, pp. 1-78, IV, p. 32.
[236] Cfr. Introducción, B, § 3, Epílogo, § 6.

previa y necesaria de poder pensar o decir la verdad *yo existo* y tener la seguridad absoluta de que el ente al cual se refiere con el pronombre personal *yo* existe[237]. Hasta este momento el *yo* solo puede comprender al sujeto de la proposición con el pronombre personal que lo refiere a sí mismo, la comprensión de *yo* limitada a la del pronombre personal con el cual se designa a sí mismo un ente particular es lo único evidente y seguro, e indubitable. Por otra parte, la existencia, significación y uso de dicho pronombre está condicionada por la posibilidad de comprenderse a sí mismo como *yo*. Solo *yo* es, entonces, lo comprendido, esto es, la designación de un ente, *yo* mismo. Nada más. No está comprendido en el *yo* como sujeto de la proposición, explícita o implícitamente, yendo mucho más allá del pronombre personal, algo así como *autoconciencia* en tanto la clase de ente a la cual pertenece ese *yo* y tampoco lo está *ente-seguro-de-su-existencia*. Esto no está contenido en el concepto del sujeto, sino que es incorporado al mismo por efecto de la manera equivocada en que el predicado es interpretado en vista de la imposibilidad de dudar de la propia existencia, pero hasta ahora en el encadenamiento de razones moderno solo sería posible asignar el pronombre personal de primera persona al individuo y comprenderlo de esta manera. Así pues con la proposición "*yo existo*" solo estoy seguro de que yo existo, no de *lo que yo sea*. Tengo certeza de mi existencia pero no de cual sea mi esencia ni mi constitución como ente. Esa proposición no incluye en el sujeto a la clase o clases de entes a las cuales pertenezco, ni lo hace en el predicado. Por esto, de la misma no se sigue cosa alguna que sea cardinal para la comprensión de dichas clases. Todavía menos debería ser propuesta como primer principio de la filosofía. Mas bien, el conocimiento de la clase de ente que soy permite dar cuenta de la certeza apodíctica de dicha proposición, pero no como algo esencial y definitorio de esta clase, sino como propiedad basada en predicados previos, estos sí esenciales, de la clase en cuestión que condicionan la posibilidad de enunciar la mencionada proposición. Ahora bien, habiendo suspendido todos los conocimientos no apodícticos —pero no por ello falsos— y con esto la comprensión verdadera —cuando menos una mejor aproximación a la verdad— de la clase del ente que puede pensar y decir *yo* como hombre, animal, auto-estante que existe entre los demás entes, etc., ya no va a ser posible determinar con veracidad la clase de ente que es aquel que puede designarse a sí mismo con el pronombre personal *yo*. En estas condiciones, para asignar la clase en cuestión, la comprensión del pronombre personal *yo* en el sujeto fue transformada en aquella de una clase de ente, identificando a la auto referencia como autoconciencia. La comprensión del predicado *existo* también fue transfigurada y, unida a la certeza de la propia existencia que tiene el *yo*, tácitamente añadida como predicado esencial

[237] En cuanto a las condiciones de esta posibilidad, cfr. el próximo parágrafo.

definitorio al concepto de ese ente. La proposición particular "*yo existo*" fue transmutada en una proposición que afirma del *yo* como autoconciencia la *seguridad acerca de su propia existencia* como determinación fundamental de su manera de ser ente, inicialmente mas bien de manera tácita, sin que desde el comienzo se extrajeran todas las consecuencias de este movimiento. A fin de hacer del *yo existo* el primer principio de la metafísica, se tomó al *yo* por un ente fundante, al modo de una de las dos clases del ente como auto-estante (o substancia), el sentido principal del ente, con lo cual de hecho se construyó filosóficamente una nueva clase de ente que en realidad es vacía.

El predicado de la proposición *yo existo* dice la existencia del ente designado por el sujeto de la proposición, lo cual es indubitable. Este ente puede ser comprendido como ejemplar del ente en cuanto tal, una clase —la primera y por ahora la única— bajo la cual puede subsumirse con seguridad, lo cual es trivial. Hasta aquí seguimos con una proposición particular de la cual, aparte de una refutación del escepticismo extremo, no se sigue otra cosa que sea relevante para la filosofía y la metafísica. A fin de elevarlo al rango de primer principio de la filosofía y la metafísica, lo que a continuación se introduce en la interpretación cartesiano-moderna de la verdad del *yo existo* no es seguro ni verdadero, sino falso. En este momento, el camino de las razones modernas traspone sin visado el umbral de la metafísica. ¿Cómo puede el *yo existo* ser una proposición de la metafísica y —como si eso no fuera suficiente— su primer principio? Tomando distancia y mirándolo con detenimiento eso debió presagiar dificultades para este saber. El razonamiento moderno es conocido: En razón de la aplicación de la duda exacerbada,[238] ese *yo* es, por ahora, lo único de lo que con seguridad —además de manera indubitable— se sabe que es ente. Siendo lo único cuya existencia es cierta (si bien solo su existencia, únicamente para sí mismo y solo en tanto tiene la facultad de percibir y apercibirse), ese *yo* parece ser un ente singular, paradigmático, a partir del cual comenzar a investigar al ente. A partir de este momento, en vez de llegar a y fundarse en una *teología*, como en la tradición

[238] Por obra de la duda fueron abandonadas las clasificaciones tradicionales de los entes, por ejemplo, la clasificación aristotélica de los mismos en *ousía* y otras categorías, con muchos de los conceptos en los cuales se basaban. Con ello se suspendió el valor de verdad y de existencia de todo lo que antes era considerado ente, la pluralidad de diferentes *ousías* antes reconocidas, con sus múltiples atributos, esenciales y accidentales, de acuerdo con las categorías aristotélicas. Sin embargo, es sabido que nociones cardinales de la tradición aristotélico-escolástica como ente y substancia (si bien reinterpretada) fueron conservadas por Descartes en la primera modernidad. La duda en efecto descarta la existencia de la pluralidad de diferentes entes auto-estantes que hay, de acuerdo con clases que van desde auto-estante en general, pasando, por ejemplo, por auto-estantes que están-unos-entre-los-otros y diferentes sub-clases, hasta llegar a las especies de entes auto-estantes e individuos correspondientes, entre ellos, el hombre.

aristotélica, la metafísica comienza por y se funda en una suerte de *egología* (teoría del *yo*), lo cual resulta de la singularidad de la que se cree poseedor a ese *yo*. Pareciendo, solo pareciendo ser el primer ente que se muestra con evidencia, en tanto lo primero conocido es su existencia, se piensa que es lo primero y mejor conocido, por lo que la seguridad absoluta acerca de su propia existencia es asignada tácitamente a este ente como predicado esencial perteneciente a su definición, el primero conocido y por cierto, de manera apodíctica. Por cuanto esa existencia es necesaria, incondicionada y no se puede dudar de ella, este ente es substancia, lo único que hasta ahora se puede pensar como tal, de acuerdo con la noción de substancia como aquello que no necesita de nada más para existir[239]. Además se piensa, implícitamente, que está incluido en la certeza de la proposición *yo existo* que el predicado de esta proposición determine a ese *yo* no solo como substancia sino también en lo tocante a la esencia de la clase de substancia a la cual pertenece, esto es que forma parte cardinal de la esencia del *yo* saber con certeza absoluta que es substancia (más lo que como substancia es) de lo cual carecen el resto de los entes. La interpretación moderna de la proposición "*yo existo*" como [*yo*] [(soy como ente algo que tiene la seguridad absoluta de que) *existo* (necesariamente)], conduce a pensar que el *yo* es lo primero y hasta ahora único de lo cual se sabe que es ente, en primer lugar ente en cuanto tal, pero junto con ello ente en su sentido principal, lo que con propiedad es ente, la substancia (ousia), aquello que antes, ahora y siempre se ha buscado, lo que ha planteado renovadas dificultades[240]. Con esto la proposición "yo existo" deja de ser una proposición particular, tan solo acerca de un individuo, y pasa a ser primer principio de la metafísica. El *yo* es la primera substancia conocida pues en virtud de la seguridad absoluta que tiene de su existencia la definición de substancia le conviene plenamente y con certeza. Es a partir de este momento un ente destacado, ejemplar paradigmático y primero de substancia, porque en su existencia indubitable después de haber suspendido todo otro conocimiento está contenida la necesidad e independencia propia de la substancia. La indagación en

---

[239] Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, en René Descartes, *Oeuvres et Lettres*, textes présentés para André Bridoux, Bibliotèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953, pp. 549-690, I, 51, p. 594. Ha sido puesto de relieve por la historiografía filosófica que Descartes y bajo su influjo la modernidad incorporan presupuestos que provienen de la tradición aristotélico-escolástica, si bien modificándolos. La pregunta tradicional por el ente, respondida a través de la substancia y la determinación de substancia como aquello que no necesita de otra cosa para existir, son incorporados en la nueva filosofía desde su inicio. También las nociones tradicionales asociadas con la *ousía* como ente que es por sí mismo, el ente auto-estante, y la de los entes que son por referencia a este, o en este, aunque sean modificadas en los conceptos racionalistas de atributos y modos. A esto se añade en el racionalismo la noción de *creación* como otra manera, de hecho la principal, en que un ente necesita de otro para existir.

[240] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028 b2.

vista de conocer las primeras causas y principios del ente en cuanto tal, de lo que es la *ousía* como ente que existe por sí mismo, ahora habrá de comenzar por este ente ejemplar. La respuesta final es sabido, ya no va a ser la pura permanencia de una *ousía* que no cambia, sino la seguridad en cuanto a su existencia y esencia de aquel ente que es consciente de sí mismo y de los demás entes, que tiene autoconciencia y que puede asegurarse por sí mismo de la verdad de sus conocimientos acerca de sí mismo así como de la verdad de los otros entes, que no tienen conciencia de sí mismos, los cuales constituyen la segunda clase de ente, que va a ser comprendida por referencia al *yo* y en las posteriores filosofías de la subjetividad también será ente por referencia a dicho *yo*. En la interioridad de la constitución de ese *yo* se habrán de leer los criterios de verdad para las proposiciones tanto acerca de sí mismo como del resto del ente.

No obstante, como la seguridad absoluta de la propia existencia que tiene el *yo* está condicionada a este y es solo para este ente particular y solo respecto de sí mismo, la misma no es suficiente para tomar al *yo existo* como el primer principio de la filosofía, según ya hemos visto.[241] No se sigue de su evidencia así sea apodíctica que esta proposición constituya un principio ni que sirva de base a la metafísica. La existencia necesaria del *yo* para ese *yo* es relativa al mismo, mas no es ni forma parte de la esencia de la clase a la cual pertenece ese individuo, si se quiere, su especie, ser hombre. Comprenderse como necesariamente existiendo cuando tiene conciencia es algo que vale para todo *yo*. Es una característica común a los entes de esa clase, pero no constituye la esencia propia de la clase, aún más, no hay forma de tener seguridad de que sea algo esencial, definitorio, de una clase de entes. Mas bien es falso que lo sea. Esta posibilidad remite a sus fundamentos en la verdadera esencia de la clase de ente que cada *yo* es. La misma se basa en una relación, en cada caso de un ente particular, solo de ese ente y solo consigo mismo, relación que consiste en la percepción de sí mismo existiendo y presupone dos relacionados, el *yo* y ese *yo existiendo*. La relación del *yo* con *sí mismo existiendo sin que pueda dudar de ello* que muestra la apercepción no puede ser la esencia de ese ente, su manera de existir, pues las relaciones no pueden darse sin los relacionados, en este caso al ente que es el comienzo y el término de la relación. La esencia del ente que se refiere a sí mismo como *yo* no puede consistir en la relación consigo mismo que este ente hace posible, por lo que no puede existir como una relación que presupone a los relacionados, esto es, a sí mismo como punto de partida y llegada de la relación. Esto equivaldría, además, a hipostasiar a la relación, asignar al *yo* como predicado esencial ser algo que está seguro de su propia existencia, cuando mas bien habría que explicar dicha relación en la verdadera naturaleza del ente relacionado consigo mismo. La moderna

[241] Cfr. Introducción, B, § 3. Más sobre esto en el § 6 de este epílogo.

autoconciencia no puede ser el fundamento de la relación peculiar de este ente con su propia existencia, pues de la autoconciencia también hay que dar cuenta, a menos que se la postule como fundamento no fundado, haciendo de ella la esencia y modo de existir de una región fundamental del ente. Sin embargo, además de que no hay evidencia de que ello sea así (no es evidente que seamos autoconciencias, esto es, conciencias autoconscientes, o que haya tal entidad en nosotros), poner a la autoconciencia como fundamento último no la aclara, ya que no la remite a sus condiciones de posibilidad[242]. Aunque se elaboren detalladas explicaciones de la manera en que esta autoconciencia constituye el conocimiento de los entes como objetos, la misma sigue siendo algo no elucidado que requiere elucidación. La autoconciencia presupone la esencia de los entes de la clase que hace posible la arriba mencionada referencia, como relación requiere, pues, explicar con base en la esencia del ente relacionado consigo mismo cómo es que de este parte la relación y esta termina en él. No es razonable reducir el ente a la relación que lo presupone. La *apercepción* está fundada en el carácter de ente auto-estante entre los demás entes que tiene el ente que se refiere a sí mismo, sin el cual o si solo fuera una mera conciencia no podría volverse sobre sí mismo y comprenderse como un *yo* para sí mismo.[243] Con base en la apercepción es posible comprender que el *yo* tenga seguridad absoluta de su propia existencia, como algo solo para este ente y únicamente referido al mismo, sin caer en el error de hipostasiar a dicha existencia segura como predicado esencial de su clase de ente.

Pero desde la modernidad se ha malinterpretado lo que no es sino una posibilidad de un ente particular respecto de sí mismo y solo de sí mismo —a saber, apercibirse y comprenderse como *yo* y, en consecuencia, cuando tiene conciencia tener también máxima certeza de su propia existencia— como algo que pertenece a ese ente como atributo de ser de su ser ente. Al hacer esto la certeza del *yo existo* es introducida en la metafísica como fundamento y también como parte de la respuesta a la pregunta por el ente. El *yo* es comprendido bajo el concepto de una nueva clase de ente, que además es una de solo dos clases en las cuales se va a dividir ahora al ente auto-estante, no una clase más de auto-estante. El conocimiento de su propia existencia como algo completamente seguro diferencia al *yo* que tiene conciencia de sí mismo de todo lo demás de lo cual tiene conciencia. La certeza del *yo existo* es así fundamento de la determinación de su propia clase de ente y base de la división de la totalidad del ente. Todo esto es bien conocido.

---

[242] Permítaseme poner de relieve que diferencio a la apercepción de un auto-estante, ente-entre-los-entes, viviente, animado, sentiente, racional de lo que sería la autoconciencia de una conciencia.
[243] Cfr. próximo parágrafo.

La condición de que el ente auto-estante que existe entre los demás entes y que puede referirse a sí mismo como un *yo* pueda tener tal seguridad, la apercepción, es decir, el acto de percibir y percibirse a sí mismo, tomada equivocadamente como conciencia o autoconciencia, fue considerada como el modo de existir de ese ente, su manera de ser auto-estante, lo cual en realidad se pensó desde el comienzo, pues sin considerar implícitamente al *yo* como autoconciencia no se lo hubiera podido declarar primer principio. Solo desde la perspectiva como de primera persona de una autoconciencia es posible pensar que la seguridad de la propia existencia sirva de base para construir la metafísica. En cambio el conocimiento de cada *yo* como un ente más entre los entes deja claro que dicha certeza es solo para ese *yo* y solo acerca de sí mismo, pero que dentro de la totalidad de los entes es tan contingente como lo es cualquier otro ente. Por esto, fuera de contradecir al escepticismo la mencionada certeza no tiene consecuencias para la metafísica.

Las filosofías modernas creen proporcionar bases verdaderas a la metafísica mediante reflexiones dirigidas a aclarar al ente en cuanto tal a partir de un ente destacado el cual se caracteriza porque en su ser primero que nada está dirigido a su propio ser, con y por su ser está abierto a sí mismo. Desde sí mismo y con base en sus propias posibilidades este ente debe asegurar la verdad y el conocimiento de los entes que no tienen su modo de ser. Hará esto por lo tanto desde su estructura óntica, lo cual le da una primacía sobre la alteridad. Este ente es a partir de ahora, el que debe ser examinado con prioridad a todo otro ente. Se entra, pues, en las metafísicas de la modernidad —y las que son posteriores— a partir de la certeza del *yo existo*, pero —y ruego al lector que disculpe mi insistencia en esto— la mencionada certeza no alcanza para tanto, pues la proposición *yo existo* solo tiene certeza absoluta como proposición particular acerca de un individuo y solo para ese individuo, todos los *yoes* la pueden formular acerca de sí mismos. No es una proposición acerca de ese *yo* que lo determine en cuanto a la clase de ente a la cual pertenece, menos aún como clase destacada del ente, por referencia a la cual se comprenderá al resto del ente. A fin de poder constituir a la metafísica a partir del *yo existo*, desde la modernidad se ha subsumido al individuo particular al cual se refiere el pronombre *yo* bajo una clase errada de ente, incluso inexistente, que no le corresponde; a saber, ente que como conciencia está seguro de la verdad de su existencia, como una de las dos clases de ente auto-estante, la única a partir de las filosofías de la subjetividad, primero y destacado ejemplar del ente en el sentido principal; y el ser auto-estante de este ente fue identificado erróneamente con lo que solo es su facultad de tener conciencia. Con ello, sin bases en un examen del ente que se refiere a sí mismo como *yo*, sino solo en una proposición cuya posibilidad de enunciación está condicionada, se construyó el concepto de una hipotética clase de ente, el cual fue proyectado sobre este ente y

remachado al mismo, a pesar de que no le conviene.

Recapitulando lo que hemos expuesto, tenemos que la trasmutación del *yo existo* en primer principio de la metafísica provocó una errada comprensión del sujeto y el predicado en esa proposición[244]. En lo que respecta al sujeto, el individuo en cuestión fue subsumido bajo conceptos de clase que le son ajenos. En primer lugar, pasando de la comprensión de "*yo*" como pronombre personal de la primera persona a usarlo como concepto de una clase de ente o como instancia de ese concepto, lo cual acaeció de manera tácita desde el comienzo, ya que en el fondo fue dada por sentada la clase de ente a la que pertenece el *yo*. El contenido asignado al concepto designado por el término "*yo*" ya no fue solo la referencia de ese particular a sí mismo, sino una interpretación de esa auto-referencia como el modo de ser de su clase de ente comprendiéndolo como el ente que se vuelve sobre sí como autoconsciencia. Luego en virtud de su existencia segura el predicado fue transformado en atributo fundamental de la clase de ente a la que pertenece el *yo*, determinada, no como especie ínfima, digamos, hombre en tanto auto-estante, existente como ente entre los demás entes, viviente, animado, racional, sino que el *yo* fue subsumido inmediatamente bajo la clase del ente auto-estante, para el racionalismo cartesiano como substancia pensante, luego, con el abandono de la noción de substancia, como sujeto. Su existencia, que no es un predicado, fue transformada en predicado de clase, como tal, en un atributo esencial de una región del ente, transformación que hizo del *yo* un ente destacado, con primacía óntico-ontológica; inmediatamente después de esto, ese ente fue, ahora sí expresamente, determinado como conciencia o autoconciencia. Sin embargo la identificación del *yo* como ente seguro de sí mismo en cuanto a su existencia ya contiene la determinación del mismo como autoconciencia o ente en cuyo ser está volverse sobre sí mismo respecto de su existencia y su ser, más comprender la existencia y el ser de los demás entes. De esto a su vez se sigue que este ente puede y tiene que asegurarse de la verdad de los entes que no poseen dicha seguridad y establecer los criterios para determinarla. Como ente se opone a algo que se ha interpretado como estando en necesidad de ser asegurado, puesto que fue sometido a una duda que lo dejó como incierto. Al *yo* como

[244] Considerar a esta afirmación singular como proposición acerca de la clase de ente que es el *yo* sería arbitrario y equivocado aun si la clase en cuestión solo tuviera a ese individuo como miembro o consistiera en ese individuo, pues el *yo* no tiene manera de llegar a conocer inmediata o mediatamente que es una autoconciencia segura de su propia existencia. Si el yo particular la toma como determinación de la clase de ente a la cual pertenece, esta afirmación pierde su certeza absoluta, no es evidente para este *yo* que solo tiene certeza de su propia existencia. La certeza del *yo existo* no se presenta como una verdad acerca de la clase de ente que es el *yo*.

autoconciencia, conciencia segura de su existencia y su naturaleza, autónomo, se opone la alteridad, el *no-yo*, lo que no es conciencia, que no contiene en su ser la seguridad acerca de su propia existencia, aquello en lo cual no residen los criterios de verdad.

Para poner a una proposición evidente en el lugar del primer principio de la filosofía los modernos han tenido que deformar las clases correspondientes al sujeto y al predicado en esa afirmación, incluso inventarlas. Han creído descubrir dos nuevas clases de ente, las que realmente convendrían al *yo* y la *alteridad*, en la forma de *alma* y *cuerpo* o como *sujeto* y *objeto*, *conciencia* y sus *representaciones*. A la inversa, si las clases de ente que hay son *alma* y *cuerpo* (después conciencia y representaciones, sujeto y objeto, mente y cuerpo, etc.) el primer principio de la metafísica tiene que ser la certeza del *yo existo*. En todo caso, sin los equívocos que hemos puesto de relieve el *yo existo* no podría ser primer principio de la filosofía, sino únicamente lo que es, una proposición particular, solo sobre un ente y solo para ese ente, proposición que no da para fundar la filosofía y la metafísica, ni siquiera para comprender la esencia fundamental del hombre. La certeza del *yo existo* tampoco podría ser el principio de la antropología. Con una mejor comprensión de la verdadera esencia del hombre, sin tener que llegar a ciencia, se hace difícil afirmar respecto de esa proposición que sea el primer principio. La posibilidad de que el hombre pueda decir "yo existo" con seguridad se funda en dicha esencia, que es la de un ente entre los demás entes, de los cuales tiene conocimiento perceptivo —y de sí mismo aperceptivo—, un ente dotado de facultad de tener conciencia, racional, que puede comprenderse con base en estas características como un *yo* para sí mismo. Los modernos fallan en la categorización de este ente y la comprensión del alcance del predicado en la proposición *yo existo*, malinterpretan al hombre. Al decidir que las proposiciones evidentes acerca del *yo* (*yo existo*, *yo tengo facultad de concienciar*, la intencionalidad de ese concienciar) sean los nuevos primeros principios de la metafísica, Descartes y tras él la modernidad distorsionan a este saber.

### § 6. La comprensión de sí mismo como *yo*[245]

Un ente que piensa, no meramente dotado de capacidad de sentir sino uno que proyecta posibilidades sobre los entes que siente y mediante esas posibilidades llevadas a conceptos discurre, p. ej., acerca de entes particulares de

---

[245] Este parágrafo se basa en una exposición previa de las condiciones de poder ser un *yo* para sí mismo. Cfr. Gustavo Sarmiento, "Algunas consideraciones acerca de la estructura del pensamiento 'yo'", *Argos*, vol.30, no.58, Caracas, jun. 2013, pp. 187-203. He tratado este tema con más detalle en un trabajo de próxima aparición.

múltiples clases o sobre totalidades de entes de clases diversas, y de este modo comprende y conoce verdades particulares y generales acerca de los entes, tiene que poder tener conciencia de sí mismo y luego comprenderse a sí mismo. Ha de poseer una capacidad de referirse a sí mismo en virtud de la cual se dé cuenta de que él es quien piensa y por lo tanto se dé cuenta de sí mismo como el que piensa. De lo contrario no tiene sentido hablar de pensamiento. No puede haber pensar sin algo —un ente que entonces es alguien— que piense y este no puede pensar sin darse cuenta de que piensa. Referirse a sí mismo es algo condicionado por su pensar en tanto es posibilitado y efectuado por ese pensar.

Como forma de concienciar algo, comprender —bien sea un ente o el ser de un ente, bien sea algo real o imaginario, o un estado, real, posible, deseado, de cosas, expresado en una afirmación, una pregunta, un deseo, una orden, etc.— requiere pensar. Por su parte el pensar tiene la intención de comprender, está dirigido a ello, lo persigue. Pensar algo es tratar de desentrañarlo, lo cual sucede empleando posibilidades de ser proyectadas o lanzadas sobre aquello que se intenta entender por actividades variadas del pensar —conceptualizar, juzgar, razonar, querer, pedir, ordenar y así otras—. El pensar pone en marcha al comprender, esto es a la actividad correspondiente, independientemente del mayor o menor éxito que se logre en esclarecer lo que se intenta aclarar, o incluso de que se fracase. Al intentar comprender —y por la propia naturaleza del mismo— el pensar tiende hacia el resultado, el entendimiento de algo. El ente que piensa intenta comprender, en primer lugar entes y, posteriormente, mediante diferentes combinaciones de variadas posibilidades de ser, relaciones entre entes, entre entes y atributos de entes; bien sea, relaciones particulares, bien sea, relaciones universales; o relaciones diversas del *yo* que piensa consigo mismo o con otros entes, incluyendo a otros hombres, o diversas relaciones entre hombres (morales, sociales, políticas, económicas), etc. Comprender requiere pensamiento y el pensamiento está dirigido hacia la comprensión de algo, ambos se corresponden. No puede haber comprensión sin pensamiento ni pensamiento cuya intención no sea comprender.[246]

El acto más simple de comprender consiste en proyectar o lanzar una posibilidad de pensamiento a un ente. El pensamiento efectúa dicho lanzamiento, en tanto entiende la posibilidad, porque la ha construido o aprendido[247] y mediante

---

[246] Incluso lo absurdo es de alguna manera comprendido. Hay una comprensión de lo pensado y con base en ella, el pensar llega a concluir que ello es absurdo, como en las contradicciones, por ejemplo, el *círculo cuadrado*. Eso es comprendido y solo con base en la comprensión de lo que quiere decir “círculo cuadrado” pensamos que es inexistente por contradictorio y absurdo.

[247] Y lo aprendido en algún momento fue construido.

el lanzamiento de la misma sobre el ente lo comprende. El ente racional también puede comprender-se, esto es: pensar-se mediante posibilidades lanzadas hacia sí mismo. La primera de estas posibilidades es la de *ser un "yo" para sí mismo*. Esta es la posibilidad inicial de comprensión de sí que construye un ente que piensa y comprende. En cuanto tal, condiciona a cualquier intento posterior de comprenderse y conocerse a sí mismo, tanto respecto de las posibilidades y efectividades de su ser particular, como de su pertenencia a clases y esencias generales de entes.

El contenido de esta posibilidad de comprensión, lo pensado y comprendido en ella por cada ente humano individual, es a *sí mismo como algo otro que el resto de los entes*. Mediante dicha posibilidad de comprensión proyectada sobre uno mismo y sobre los demás entes —se trata de un pensamiento complejo, del cual una parte se dirige hacia sí mismo y la otra se dirige hacia lo que no es uno mismo, habiendo entre ambas complementariedad— cada quien se discierne del resto del ente y se comprende a sí mismo en cada caso como "*yo*". La comprensión que cada ser humano individual tiene de sí mismo como algo otro que todo lo demás incluye como componente constitutivo a la comprensión que tiene de su referencia a sí mismo —es decir, la comprensión de su comprensión de sí mismo— y no es posible sin ella; sólo en tanto se da cuenta de que se comprende a sí mismo puede comprenderse a sí mismo. A la vez, la comprensión de sí mismo y de su auto referencia no son posibles sin la comprensión de la alteridad —esto es, de los entes que son otros que uno mismo, tomados individualmente o en pluralidades diversas, incluso hasta llegar a la totalidad de lo que no es uno—. Es asimismo necesario que la comprensión de la alteridad esté acompañada de la comprensión de la referencia de uno mismo a la alteridad —mediante la cual referencia uno comprende la alteridad—; únicamente en tanto uno comprende que se da cuenta de algo otro puede comprenderlo como tal. Se trata, pues, de comprensiones correlativas y complementarias que acaecen juntas en el ente pensante. Cuando el individuo humano se comprende como *yo*, comprende esta estructura y la proyecta sobre los entes (incluyéndose a sí mismo).

Ahora bien, la comprensión de sí mismo y de su auto referencia, unidas a la comprensión de la alteridad y de su referencia a ello, están condicionadas por la comprensión que el ente pensante llega a tener de un ente como algo otro que todos los demás entes y su identificación con ese ente como sí mismo, es decir su comprensión de que un ente destacado entre los entes de los que él tiene conciencia es él mismo —en tanto es el ente que comprende—, la cual comprensión sólo es accesible a él. Cuando esto ocurre se da mediante el pensamiento una separación o discernimiento de sí mismo respecto de lo que no

es sí mismo y la comprensión de lo primero como *yo* más la de lo segundo como algo *otro*. Llegar a dicho discernimiento tiene como resultado que el ente pensante y comprensor pase a ser un *yo* para sí mismo.

A pesar de su aparente simplicidad, el pensamiento "*yo*" es un pensamiento complejo que surge cuando el ente consciente racional (humano) se vuelve sobre sí mismo a la vez que dirige su comprensión al resto del ente y se da cuenta de que es algo otro que los demás entes. Esto hace efectiva la comprensión de sí mismo como "*yo*", a partir de la referencia a sí mismo del ente que comprende. La estructura de esta referencia consiste en que este ente se piensa y se comprende a sí mismo, lo cual necesariamente está unido con pensar o comprender que se piensa y comprende a sí mismo. Además, pensar la referencia a sí mismo va acompañado de pensar y comprender su referencia a lo que no es él, la alteridad, pues ambas referencias se implican recíprocamente, una no puede darse sin la otra, se trata de correlatos. Pensar es una condición de que el ente pensante humano pueda discernirse de lo que él no es y comprenderse como sí mismo y algo otro que los demás entes. Y viceversa, no es posible comprender lo que son *otros entes que uno* sin comprenderse a sí mismo como *yo*.

La posibilidad y actualidad de referirse a sí mismo se basan en la posibilidad de auto comprensión, a su vez fundada en la posibilidad de comprensión de entes en general, la cual es hecha posible por la facultad de pensar que tiene el ente que en cada caso es cada uno de nosotros. Comprender-se es un modo del comprender. Lo peculiar del mismo es que el ente comprendido es el propio ente que comprende; aparte de esto, su condición es la misma de todo comprender. La referencia del pensar y el comprender es, pues, doble, a sí mismo en cuanto tal y a los otros entes en cuanto algo otro. Pensar esa referencia presupone discernir entre sí mismo (el *yo*) y lo otro.

La forma primera y fundamental del auto comprenderse es comprenderse como *yo*. Esta es la base de la comprensión de su propio ser individual. Correlativamente, la comprensión de los demás entes como algo otro está en la base de la comprensión de sus *loques* particulares y de los diferentes *loques* bajo los cuales caen esos entes. Sin que el pensar conciba —y por lo tanto el ente pensante comprenda— dicha distinción, este no puede pensar ni comprender algo así como *yo*. Por otra parte, la comprensión de sí mismo y de la alteridad es algo que se da de manera ordinaria, no se trata de una comprensión filosófica, sino común. Además, ella es condición de posibilidad de la comprensión inmediata e indubitable de su existencia que tiene el ente que comprende.

El pensar construye las posibilidades de comprensión correspondientes ya

explicadas —ser *yo* y su correlato: ser *algo otro que el yo*—, las dirige hacia los entes y estos las aceptan. El discernimiento en cuestión hace posible comprender-se y luego conocer-se en tanto ente individual separado de lo que no es uno mismo. No se trata, evidentemente, de que con esto se produzca la división o separación real, sino de que el individuo humano llega a darse cuenta de ella, comprenderla y hasta hacerla objeto de conocimiento. Lo que ocurre tampoco es la construcción mediante el pensar de una separación del resto del ente, ni consiste en la puesta del *yo* y luego la puesta del *no-yo*, algo así como à la Fichte. De lo que se trata es del reconocimiento por parte del ente consciente pensante de dicha separación o diferencia mediante la comprensión de la misma a la cual llega en virtud de su racionalidad. Por otra parte, permítaseme reiterarlo, la comprensión de sí mismo como un *yo* no incluye el conocimiento de su propia esencia, ni como especie ni como individuo particular, sino únicamente la comprensión de que es un ente otro que los demás, solo comprende su discernimiento de los demás entes. Complejo como es ese pensamiento, *yo* no es más que el pronombre personal. No es un concepto de clase, no es la esencia del ente, no es la autoconciencia, es solo una posibilidad fundada en la naturaleza del ente que puede referirse a sí mismo como *yo*. Simplemente el ente humano individual se piensa como *yo* y se distingue de lo que no es ese ente. Aunque esto parece trivial, que un ente llegue a hacerlo no lo es, pero de ello no se sigue que el término "*yo*" denote algo más que el pronombre personal.

El discernimiento de sí mismo —llevado a cabo por el pensamiento— que da lugar a comprenderse como un *yo* permite a cada hombre distinguirse de todo lo que no es él mismo. La distinción primordial que le hace posible diferenciarse de lo que no es sí mismo es aquella en virtud de la cual se distingue de los demás entes de los que también *tiene conciencia inmediata*. En tanto la percepción sensible revela entes inmediatamente es cardinal diferenciarse de lo que, siendo percibido de manera sensible, no es él mismo. A partir de aquello que siente, como modo originario de darse cuenta inmediatamente de existencias individuales, el ente sentiente una vez que llega a poseer pensamiento y comprensión puede y en efecto logra una comprensión de sí mismo como algo otro que el resto de lo que siente. Añádase a ello que discernirse de los entes —con sus atributos— que son otros que él y de los cuales tiene noticia inmediata es capital para la existencia humana. Esta transcurre entre entes, primero naturales —incluidos sus prójimos— y luego útiles construidos por él mismo con crecientes grados de complejidad. Rodeado por este entorno en el cual se encuentra como echado a existir, el individuo humano vive su vida. Para él, la primera distinción, primordial para comprenderse como un *yo*, es separarse de los entes sensibles que no son él mismo. Por otro lado, tal distinción es la primera en ser comprendida histórico-

genéticamente, bien sea por cada individuo de la especie o en la evolución de la propia especie. Tal es la génesis del pensamiento *yo*, de acuerdo con lo que hemos puesto de relieve. Solo cuando esto se ha logrado es posible, mediante un concepto de *yo* constituido como pronombre personal de primera persona, efectuar discernimientos más complejos que se apoyan en el distinguir originario (por venir primero y ser condición de los que vienen después). A saber, discernirse de entes, reales, imaginados o ficticios, de los cuales no hay intuición sensible, distinguirse de sus atributos, o de sus acciones y los efectos de las mismas, de las propias facultades, entre ellas las facultades y sub-facultades de concienciar y comprender, o de pensamientos (los diversos actos de pensamiento, la expresión de los mismos, lo pensado y significado en ellos), también de las emociones y pasiones, de sus partes, así como de sus atributos propios, que en realidad pertenecen al ente que en cada caso es uno mismo. Y así hasta llegar a discernirse de entes culturales abstractos como instituciones, creaciones artísticas diversas, diferentes formas del discurso, p. ej., literario, filosófico o científico, incluso lo absurdo que a alguien pudiera ocurrírsele. Asimismo es posible diferenciarse de totalidades abstractas, etc. De este modo el *yo*, con base en el discernimiento originario respecto de los entes sensibles que lo rodean, puede distinguirse de los demás entes, conocidos inmediatamente o no, cognoscibles o no, reales o imaginarios, y del ser de los entes en sus diversas manifestaciones, incluido su propio ser. El punto de apoyo para todo discernirse de algo otro, ser o ente, es alcanzar una comprensión de sí mismo como *yo* a partir de diferenciarse de los entes entre los cuales se encuentra echado.

Ser un *yo* para sí mismo requiere discernirse respecto de los demás entes que son conocidos inmediatamente, es decir de los entes sentidos y percibidos y comprender que se es otro ente que aquellos. Esto consiste en distinguirse a sí mismo de los demás entes entre los cuales se encuentra, pues así es como los entes están dados. Ahora bien, con base en la relación inmediata de *estar-unos-entre-los-otros* que tienen los entes de los que tiene conciencia inmediatamente, incluido el propio ente que se va a diferenciar de los otros, tal discernimiento es numérico y consiste en comprender las diferencias en cuanto a número que existen entre los diferentes entes que percibe inmediatamente, en virtud de las cuales hay una pluralidad de entes percibidos y cada uno de ellos no es uno de los demás, a lo cual se añade comprender que él mismo se diferencia de los demás entes, o sea, que no es uno de ellos. La diferencia numérica entre entes que revela la percepción es posible en tanto los entes percibidos están unos entre los otros, pues esta es la relación inmediata fundamental de los entes que da lugar a su coexistencia. A este respecto los entes percibidos son —independientemente de las diferencias de esencia y/o atributos que haya entre ellos— unidades numéricas y en ese carácter

de unidad numérica en el sentido señalado se funda la entidad de cada ente particular. Todo ente es numéricamente idéntico consigo mismo y difiere numéricamente de todos y cada uno de los demás. Los entes están juntos, coexisten y están dispuestos en un orden determinado, o determinable, por las relaciones inmediatas concretas de estar unos entre los otros que guardan entre sí. En la pluralidad así conformada de las unidades numéricas, cada una de ellas es otra que cada una de las demás, numéricamente diferente, en tanto es otro ente. Así se presentan los entes a la percepción sensible, bien sea, que sean reales en sí mismos, bien sea, que sean para una conciencia que los percibe. La situación relativa, derivada de la relación de *existir o estar-unos-entre-los-otros* determina la diferencia en cuanto al número.

Así pues el discernimiento de *sí mismo* del *resto de los entes* es en cada caso sólo para quien lo hace y consiste en comprender que como ente es numéricamente diferente a cualquier otro ente que conozca. El ente pensante distingue a un ente con el cual se identifica como *sí mismo*. Hacerlo consiste en, por un lado, el discernimiento numérico de este ente y, por otro, la identificación numérica con el mismo; a saber, darse cuenta y comprender que ese ente es él mismo. Se trata de identificarse con —y como— uno y el mismo ente, aquel que uno es, y distinguirse de cualquier otro ente. Sin esto no es posible pensarse a sí mismo *yo*. Con certeza no lo es en el mundo sensible en el cual nos encontramos habitando.

Hasta ahora hemos examinado el discernimiento numérico de un ente entre los demás entes el cual en cada caso es uno mismo. Queda por indagar cómo se da la identificación de ese ente consigo mismo. Aquí cabe poner de relieve que la distinción o discernimiento del *yo* respecto de los demás entes requiere que los entes discernidos sean entes concienciados y comprendidos inmediatamente por el *yo*, incluido este. Para que tal diferenciación sea posible tanto el ente que se va a comprender como *yo* como lo que no es ese ente tienen que estar dados inmediatamente. De lo que no es ese ente hay conciencia inmediata gracias a la percepción sensible. En tanto es un *auto-estante* —en el sentido de ente individual auto-estante— que existe entre los demás entes como cualquiera otro de los entes que percibe, el ente que va a efectuar el discernimiento también está dado inmediatamente a sí mismo y tiene conciencia inmediata perceptiva de sí mismo. Esta es la única manera en que este ente puede ser concienciado y comprendido inmediatamente para poder ser discernido de los demás entes. Por ahora está claro que en el mundo de entes en el cual nos encontramos echados no es posible pensarse a sí mismo como un *yo* sin comprenderse a sí mismo como un ente individual auto-estante entre los otros entes percibidos. Queda pendiente determinar si esa instancia solo puede ser concebida como un cuerpo y en cuanto

tal como algo constituido por un *yo* más fundamental, en sí mismo de naturaleza no corporal u objetiva, o si el ente que se dice *yo* es primordialmente lo que estoy llamando *auto-estante* y no *cuerpo* ni *substancia*, para evitar, por un lado, considerarlo como un *interior* o un *subyacente* y, por el otro, como algo que se reduce a un cuerpo o es tan solo un cuerpo y como tal algo sometido con exclusividad a un orden mecanicista de las cosas.

Esto es lo que debe ser comprendido en la división de la totalidad del ente en un *yo* y lo que no es ese *yo*. El *yo* se distingue de los demás entes sólo en que no es estos.[248] Eso y sólo eso es lo allí comprendido y nada más se puede sacar de dicho discernimiento. Tal partición de la totalidad del ente tiene los condicionantes que hemos puesto de relieve y es solo para ese ente. El principio de la división es la diferencia numérica entre entes auto-estantes que existen estando unos entre los otros.[249] Por otra parte, la deducción de ese discernimiento a partir de sus condiciones tiene como consecuencia que la distinción entre el *yo* y el resto del ente es solo relativa en cada caso al ente que en ese caso es *yo* para sí mismo y no es una división absoluta de la totalidad del ente en dos clases completamente heterogéneas, ni da pie a concluir que el ente esté dividido de esa manera. Se trata de una distinción relativa a sí mismo, en tanto el *yo* se identifica con el ente que discierne, él mismo, pero no incluye una distinción esencial o de clase entre *yo* y *no-yo*. No se puede concluir del discernimiento del *yo* respecto de los demás entes pues no forma parte de su contenido una distinción de esencia entre dos clases de entes como la que hemos criticado en parágrafos anteriores. Menos aún puede dar lugar a una división de la totalidad del ente en esas dos clases de ente. Para concluir en tal dirección se requiere algo más, que no está contenido en la comprensión inmediata que tiene cada individuo humano de sí mismo como *yo*. A saber, que el *yo* se muestre inmediata y originariamente a sí mismo como conciencia y lo otro que conoce inmediatamente como mero concienciado; o, puesto en otros términos, que lo que se revele inmediatamente sea una distinción de esencia entre una conciencia —o un concienciar auto consciente— y lo concienciado. Pero esto no está contenido ni se revela inmediatamente en el discernimiento que el *yo* hace de sí mismo. A partir de la modernidad se piensa que volverse sobre el *yo* es volverse sobre sí mismo en tanto conciencia o ente cuya esencia es ser conciencia, o en tanto se es un concienciar, lo cual implica una relación con lo concienciado donde esto es algo otro que la conciencia en cuanto concienciado y cuya esencia queda determinada como la de ser concienciado y, por cierto, como algo distinto, secundario y fundado en el

[248] No es ninguno de los demás entes, ni algunos ni todos ellos.
[249] Por lo tanto considerados solo en cuanto a su pertenencia a esa clase general del ente, sin tener en cuenta su pertenencia a clases menos generales.

concienciar del ente que lo conciencia. Desde este punto de vista la relación inmediata fundamental entre el *yo* y los entes concienciados es otra que la relación simétrica de estar unos entre otros en tanto unidades homogéneas (como auto-estantes sometidos a la forma de *estar-unos-entre-los-otros*). Ahora, la relación inmediata fundamental entre el *yo* y los entes por él concienciados es una relación asimétrica entre relacionados heterogéneos que lo único que tienen en común es ser ente, pero la relación inmediata fundamental que va desde el *yo* a lo *otro* es concienciar y a la inversa es *ser concienciado*; la relación de *estar-entre-los-entes* es negada como relación inmediata fundamental. A partir de este momento se piensa que la *alteridad* entre el *yo* y lo que percibe inmediatamente se basa en la distinción de esencias heterogéneas pero correlativas, donde una depende de la otra, suponiendo que las mismas son aprehendidas inmediatamente. De esta manera y con base en la mencionada diferencia de esencias, el *yo* sabría de a una que es algo otro que los entes concienciados o conocidos por él, en tanto es conciencia y algo otro que lo concienciado (que, por lo tanto es representación, sólo para el *yo*). Desde esta posición la distinción entre conciencia y concienciado funda la alteridad, que sean otros, y, en consecuencia, el conocimiento de esa distinción funda el discernimiento de sí mismo (como conciencia o autoconciencia) respecto de los entes concienciados.

En parte advertir que la facultad que posee un ente de tener conciencia en virtud de la cual también puede tener conciencia de sí, es condición de posibilidad y actualidad de que pueda distinguir entre sí mismo como *yo* y lo demás conduce a la diferenciación del *yo* respecto de la alteridad a partir de pensar a la conciencia como atributo esencial del *yo*, ausente en lo que no es el *yo*. Pero así se toma a una facultad del ente, la cual condiciona la comprensión de la distinción, por la naturaleza de ese ente. La identificación de sí mismo como *yo* no es posible sin la facultad de tener conciencia del ente que se piensa como *yo*, en virtud de la cual puede tener conciencia (perceptiva) tanto de sí mismo como de los demás entes y comprender mediante el pensar la diferencia entre uno y otros, mas no es el caso que este ente se comprende y se diferencia de la alteridad como el ente que tiene conciencia de sí mismo y de los demás entes, sino que se discierne numéricamente de los entes entre los cuales está, de los cuales tiene conciencia y a los que comprende, como también a sí mismo lo cual es diferente y no da lugar a conocer inmediatamente ni a concluir una distinción de clase, que además sea la que divide a la totalidad del ente, entre una conciencia y aquello de lo cual tiene conciencia.

Regresemos nuestra atención a la cuestión de la identificación consigo mismo del ente sensible y pensante humano. Tal identificación consiste en comprender que un ente al que ha diferenciado numéricamente de los demás entes auto-estantes entre los cuales se encuentra es él mismo. Se trata de identificarse

consigo mismo como —y con— uno y el mismo ente, aquel al que ha discernido del resto. Considérese a la perspectiva de este ente que tiene facultad de tener conciencia sensible y pensamiento, pero aún no se ha dado cuenta de sí mismo como ente diferente a los demás. Este ente tiene ante sí un conjunto de entes, incluido él mismo. Posee la posibilidad de comprender esto, lo cual logra a partir de posibilidades de interpretación construidas[250], las cuales le permiten pensar como entes y cosas diferentes unas de las otras a los múltiples entes que tiene alrededor, entre los cuales está él mismo. Aquí se trata de la comprensión como entes y en tanto diferentes unos de otros de los entes individuales auto-estantes de los cuales tiene conciencia inmediata. La siguiente fase hacia el discernimiento no solo numérico de un ente, sino de sí mismo como *yo*, consiste en identificarse con uno de estos entes, es decir, con aquel ente auto-estante que es él[251]. Por medio de su sentir, también receptivo de sí mismo como un ente auto-estante que está entre los otros entes que está sintiendo, más su capacidad de comprender, sin todavía identificarse con su *auto-estancia*, esto es con el ente auto-estante entre los demás entes que es, el hombre llega a diferenciar numéricamente a esta *auto-estancia* de otros entes auto-estantes. El siguiente paso consiste en identificarse con la misma, es decir, consigo mismo. El punto de partida es el sentir, darse cuenta de que la siente, lo que es lo mismo que sentir-se, comprender que la siente sintiendo a otros entes y a sí misma. Mediante su pensamiento aplicado a la comprensión de su sentir a los otros entes y a sí mismo este ente llega a diferenciarse o a reconocer que se diferencia numéricamente de los demás entes y a delimitarse, comprenderse a sí mismo como ente y, por cierto, reconocerse como ente otro que los demás entes. Parte de esta identificación consigo mismo consiste en delimitar hasta dónde llega el ente que es ese *yo*, dónde termina y dónde comienzan los demás entes. Esto es posible en tanto el *yo* es un ente entre otros entes, lo cual hace posible a su vez diferenciar entre un ente y otros que lo rodean. Una vez logrado esto lo que sigue es identificarse numéricamente con este ente auto-estante y esto consiste en darse cuenta de que ese ente es él mismo. El ente pensante pasa a ser un *yo* para sí mismo a partir de distinguirse numéricamente de los demás entes entre los cuales está. Esta es la única manera en que puede diferenciarse de los otros entes y comprenderse como un *yo* para sí mismo.

[250] Construidas por sus predecesores, los primeros en la evolución de su especie en comprender algo así como *entes*, *alteridad*, *yo*, no con estos términos técnicos ni de manera filosófica, sino ordinaria, claro está, y aprendidas ahora por él/ella en tanto instancia de ser humano. Son posibilidades construidas por el hombre.

[251] Pudiera decirse que a partir de su cuerpo, pero esta solo sería una manera ilustrativa de aproximarse al problema, carente de rigor, que puede conducir a un reduccionismo. Todavía menos se trataría de la constitución del cuerpo como un objeto.

Sin diferenciarse a sí mismo de los otros entes a cada *yo* le sería imposible comprenderlos no solo como algo otro sino en cuanto a su unidad e identidad consigo mismos y por lo tanto en lo referente a su existencia individual. En tanto la comprensión de la existencia de los entes individuales es condición de la comprensión de *lo que* son, discernirse de ellos también es requerido para poder comprenderlos en cuanto a sus *loques*. A fin de poder comprender entes particulares (o cualquier reunión de ellos, que a este respecto puede ser tratada como un individuo) y luego comprender lo que son, es necesario primero comprenderlos como individuos, no hacerlos individuos, y eso no es posible sin entender, respecto de cada individuo, su separación y diferenciación de todo lo que no es dicho individuo, es decir, su estar separado de los otros entes y ser algo otro que ellos. La individuación de cualquier otro ente también incluye en cada caso su diferenciación y separación respecto del *yo* que lo comprende, pues el *yo* es también un ente entre los cuales está el ente comprendido. A esto se añade que el ente que comprende tiene que discernirse de los entes otros, en cierto sentido oponerse a ellos, para poder llegar a comprenderlos. Así pues para poder discernirlos unos de otros y así poder comprender en su existencia y *loques* a los diferentes entes que tiene alrededor, un ente (cada hombre) tiene que comprenderse a sí mismo como *yo*. De manera semejante el *yo* tiene que comprenderse en su unidad numérica e identidad consigo mismo para poder abordar la tarea de comprenderse y conocerse a sí mismo en tanto ese individuo particular que en cada caso es él y luego comprenderse en cuanto a su ser. Esta comprensión de su unidad e identidad numérica consigo mismo requiere su discernimiento del resto de los entes.

He aquí lo comprendido cuando se piensa el pensamiento *yo* y se lo aplica a la comprensión del ente que en cada caso es uno mismo. En tanto toda comprensión requiere pensar y todo pensar está dirigido a comprender, la capacidad de comprenderse solo es posible para un ente que piensa. En cuanto a las condiciones de que el *yo* tenga certeza absoluta de las tres señaladas verdades referidas a sí mismo, he abordado el necesario discernimiento de sí mismo respecto de la alteridad que da lugar a que el ente consciente pensante sea un *yo* para sí mismo. La comprensión de sí mismo como un *yo* que mediante dicho discernimiento logra el ente racional pensante está constituida por una doble referencia, a sí mismo como tal y a la comprensión de sí mismo (es decir, que ese ente se comprende a sí mismo, lo cual es no es posible sin la referencia a sí mismo). A esto se suma el correlato de la comprensión de sí mismo como *yo*. A saber, la doble referencia a la alteridad y su comprensión de la alteridad en cuanto tal, que ese ente comprende lo que no es él mismo, lo cual es no es posible sin la referencia a sí mismo. Este entramado de referencias comprensivas forma parte de las condiciones de que el *yo* pueda lograr certeza respecto de su propia

existencia. Las condiciones del volverse sobre sí mismo son condicionantes de las proposiciones ciertas sobre sí mismo que dan inicio a la modernidad filosófica. A la vez ellas revelan el carácter relativo al *yo* y no absoluto de las premisas modernas y dan razones para pensar que las mismas dependen de que el *yo* sea un ente entre los entes y no algo cuya esencia sea concienciar o comprender. Esto a su vez es otro elemento que da lugar a dudar que sean primeros principios necesarios de la filosofía.

He argüido que para comprenderse a sí mismo como un *yo*, el hombre, en primer lugar, como especie y, en segundo lugar, en cada caso particular como individuo, tiene que haber llegado a discernir un ente de los demás entes e identificarse con ese ente como sí mismo. El discernimiento es llevado a cabo mediante la aplicación en cada ente humano del pensar a la interpretación del sentir y lo sentido y la consiguiente comprensión de ello como un ente entre otros entes también comprendidos. La base de dicha comprensión es la existencia, unos entre otros, de los entes que se le revelan inmediatamente en la sensación.[252] Como consecuencia de esta manera de existir el lugar o situación es una *determinación relacional* básica de cada ente. El discernimiento de un ente respecto de otros requiere comprender la relación particular con los demás entes de estar entre ellos que es la situación lo cual ocurre en cada uno de nosotros de manera vulgar u ordinaria, no filosófica. Esto contiene la determinación, en el sentido de comprenderla, no de una medición precisa, de la relación del ente tanto con los entes distantes como con aquellos que están próximos. Aquí es cardinal la determinación de la relación de contigüidad con los entes que están inmediatamente próximos al ente que es diferenciado de otros. Discernir un ente de los que lo rodean inmediatamente requiere comprender sus límites, esto es donde termina este y comienzan los demás; pide comprender su situación o lugar respecto de los otros entes y los límites de ese lugar, que en realidad es la delimitación de los entes involucrados, donde comienzan y hasta donde llegan. La delimitación y consiguiente discernimiento de otros entes es realizada por el ente pensante desde *afuera* de los mismos a partir de su sentir mediante la vista, tacto, oído, etc., en tanto ello le permite recorrerlos por completo desde afuera, por decirlo así, y comprender sus relaciones de situación con los demás entes y los límites, constituidos por los otros entes, dentro de los cuales están encerrados.

Hay un ente destacado que siendo también sentido desde *afuera*, si bien parcialmente, es asimismo sentido *internamente* lo cual sólo ocurre respecto del mismo. Esto hace posible su delimitación *desde afuera de sí mismo*, p. ej., viéndose parcialmente o tocándose, y *desde adentro de sí mismo*, sintiendo su

[252] Respecto de los cuales ocurre el discernimiento originario de sí mismo como *yo*.

interior. Este ente es delimitado no solo desde afuera, abarcándolo mediante la sensibilidad, lo cual no es posible de manera absoluta y completa, sino también desde adentro, mediante un sentir-lo, que es un sentir-se, desde adentro y hasta sus límites, allí donde toca o encuentra a los demás entes que lo rodean. Con esto todavía no hay un *yo* para sí mismo, sino solo el discernimiento de entes sentidos, unos respecto de otros, incluido el que va a identificarse consigo mismo. Pero ya se presentan las diferencias que hay en el sentir a un ente. A partir de estas diferencias el sentiente pensante humano puede comprender que un ente para él notorio entre los que siente, es sentido de manera diferente a los demás, que ha de ser comprendida como sentir-se por oposición a sentir algo otro, e identificarse con ese ente como sí mismo, con lo cual se comprende como un ente otro que los demás. Esta comprensión va unida con la comprensión de sentir algo otro que sí mismo, ambas se complementan. La identificación de un ente como sí mismo depende de la comprensión de la diferencia entre sentir a otros entes y sentir-se a sí mismo. También depende de la diferencia entre el movimiento de los demás entes, el mover entes otros y su propio mover-se. En esto son esenciales los modos de sentir que dependen del contacto inmediato, primero consigo mismo, pero también con los demás entes. De ellos depende el comprenderse y delimitarse respecto de ellos. El tacto, interno y externo, es primordial. Sobre la base de estas distinciones, vienen después otras formas de sentir-se que también delimitan al *yo* y revelan su otredad respecto de los demás entes, el sentimiento de estados de ánimo, emociones, pasiones, y la comprensión de los mismos como formas de sentirse a sí mismo. Posteriormente ocurre la comprensión de las facultades de conciencia y comprensión, incluido el pensar, como una manera de revelarse uno mismo. El resultado de todos estos procesos es la comprensión de sí mismo como *yo* y como algo otro que todo lo demás.

Si el hombre no fuese un ente entre los entes sino uno cuya esencia consistiera en concienciar, no le sería posible llegar a pensarse como un *yo* y discernirse de los demás entes. En primer lugar, pongamos de relieve que las diferentes filosofías modernas tienen que dar cuenta del cuerpo y ofrecer una explicación de cómo tiene lugar un *yo* empírico asociado de una u otra manera con el cuerpo, aunque a este se lo vea como objeto posibilitado por el sujeto que conoce y por lo tanto algo otro que ese sujeto. No obstante, esto ya indica que no es posible pensarse como un *yo* para sí mismo sin una referencia al ente auto-estante entre los entes que es ese *yo*. Ello es ineludible puesto que la vida concreta del hombre transcurre entre entes, aún si estos fueran meros objetos y en esas condiciones pensarse como un *yo* requiere alguna forma de discernimiento de los demás objetos a partir de una identificación con el cuerpo. Podría objetarse que el discernimiento de una suerte de *yo* fundamental requiere la presencia y consiguiente comprensión inmediata de ese *yo*, ahora no de naturaleza corpórea

ni como ente entre los entes. Pero la comprensión o conocimiento inmediatos de semejante ente es muy problemática bien sea que se lo piense como un ente que tiene la posibilidad, fundada en sí mismo, de concienciar, bien sea que se lo iguale al concienciar.

La identificación consigo mismo y la comprensión de sí mismo como un *yo* se logra a partir de la percepción exterior que el ente auto-estante sentiente pensante logra de sí mismo, diferenciada de la de otros entes, junto con la percepción que también logra de sí desde sí mismo. Comprenderse como yo no está fundado en la *conciencia* o *autoconciencia*, de acuerdo con el modo tradicional de comprenderla,[253] no tiene como condición ser una *autoconciencia*. El sentido de *yo* no es el de *autoconciencia*, el pensamiento *yo* no es el de una autoconciencia que acompañe todas mis representaciones. Comprenderse como *yo* no se sigue de comprenderse como *autoconciencia* ni es igual a ello. Por esto ser un *yo* para sí mismo no es lo mismo que ser una *autoconciencia* de acuerdo con la concepción acostumbrada de la *autoconciencia* que proviene de la modernidad, como si ser un *yo* fuera algo ya dado con la existencia de este ente que sería una *autoconciencia*. No se trata de que ser un *yo* para sí mismo tiene como condición ser una autoconciencia, sino al revés: llegar a comprenderse como un *yo* condiciona a la posibilidad de interpretarse como *autoconciencia*, si bien esta interpretación ha implicado una comprensión errada de la naturaleza del ente sentiente y pensante que es el hombre.

Este ente sentiente y pensante no puede apercibirse como una conciencia autoconsciente porque no existe de esta manera ni hay en el mismo o como parte del mismo algo así como una entidad que sea su conciencia o su mente, en cambio, sí puede apercibirse como un ente que está entre los entes que percibe. La posibilidad de apercibir al propio concienciar —en realidad apercibirse teniendo conciencia— no es lo fundamental en este ente. Al contrario, se apercibe en tanto ente auto-estante viviente, animado, sentiente, que existe entre los demás entes y se apercibe teniendo conciencia. Poder apercibirse como auto-estante es condición de que pueda diferenciarse numéricamente de los demás entes e identificarse consigo mismo como el auto-estante que ha distinguido. Una vez que logra esta referencia a sí mismo y la consiguiente diferenciación respecto de lo

---

[253] Sí está fundado en la apercepción que, de acuerdo con el modo de comprenderla que he ido definiendo, consiste en tener conciencia perceptiva de sí mismo en cuanto ente individual auto estante que existe entre otros entes individuales auto estantes, lo cual se logra a partir de la comprensión del sentir-se a sí mismo, tanto desde afuera de sí mismo, si bien parcialmente, como desde sí mismo. La comprensión de que se está sintiendo a sí mismo conduce a identificarse con la propia auto-estancia y ser, en consecuencia, un *yo* para sí mismo.

que como ente no es puede comprender que *siente*, *percibe*, *piensa*, *comprende*, etc., en fin, que efectúa las operaciones de su concienciar. La posibilidad de la *apercepción*, entendida como percibirse a sí mismo como ente-entre-los-demás-entes dotado de variados atributos y propiedades, tamaño, lugar, movimiento, vida, cualidades, relaciones y entre estos (ejerciendo) la facultad de tener conciencia, depende de su condición de auto-estante que existe junto con y entre los demás entes. De manera que no es el caso que el sentiente pensante es primero un *yo* (y por lo tanto una conciencia o una mente a la cual ya pertenece la posibilidad de reflexionar sobre sí misma) y luego se identifica con su cuerpo o con un objeto constituido como tal. Al contrario, no se comprende como *yo* sino cuando como ente auto-estante se identifica consigo mismo. Antes de eso no puede haber un *yo*, pues ello sería equivalente a pensarse como *yo* sin referirse a sí mismo ni a nada.

Algo así como una conciencia no puede ser aprehendido, sentido ni percibido, tampoco puede apercibirse. Sólo puede serlo un auto-estante que existe de la misma manera que los demás entes percibidos, unos-entre-los-otros. No es posible para una mera conciencia volverse sobre sí misma, porque cosa tal como una conciencia no aparece por ningún lado cuando reflexionamos sobre nosotros mismos, nadie puede volverse inmediatamente hacia su propia conciencia. Es ilusorio pensar que uno se dirige a su conciencia. Lo apercibido no es, pues, una conciencia, sino el propio ente percipiente, situado entre los entes, teniendo conciencia de diversas maneras, entre ellas percibiendo a los entes alrededor suyo y apercibiéndose. El percipiente humano se torna sobre *sí mismo concienciando*. No puede volverse sobre el mero concienciar sino sobre sí mismo como *yo teniendo conciencia*. Y lo único que como *yo* puede aparecérsele concienciando es él mismo como auto-estante que está entre los otros entes que también percibe. Añádase a esto que no es posible la facultad o actividad de concienciar sin el ente que la ejerce. El concienciar no es razón suficiente de sí mismo y por lo tanto remite a fundamentos que lo hagan posible y efectivo, los cuales tienen que ser algo otro que el concienciar. Por otro lado, concienciar es la operación de una facultad, no un ente, por lo cual tiene que haber un ente que posea la facultad y la opere, los fundamentos del concienciar han de residir en el ente del cual concienciar es una operación. Este ente tiene que ser el auto-estante que conciencia y se identifica a sí mismo como *yo*, al cual el *concienciar* se le revela como *su concienciar*. En consecuencia, no puede haber *yo* sin volverse sobre el auto-estante, sometido a la forma de los entes de estar-unos-entre-los-otros, que es ese *yo*. Es ilusorio pensar que el *yo* sea una conciencia, porque tal ente no se aparece inmediatamente ante el percipiente de modo que este pueda identificarse con el mismo.

Si el ente que se comprende a sí mismo como *yo* estuviera constituido —como ente y como *yo*— por una autoconciencia entendida, no como ente que lleva a cabo los actos de tener conciencia, sino como la propia actividad u operación de concienciar que se vuelve sobre sí misma, además de las dificultades arriba mencionadas se presentaría un círculo vicioso, puesto que este operar sería constituido por sí mismo, pero para constituirse tendría que ya ser, mas no podría ser sin haberse constituido. Operar, en realidad cualquier acto o actividad, no puede ser ente sino que presupone al ente que lo lleva a cabo. El operar no puede ser razón suficiente de sí mismo ni ser considerado como un factum. Ha de haber fundamentos del mismo diferentes del propio operar, los cuales deben pertenecer a un ente independiente de su operar en cuanto a su constitución y existencia. Respecto del concienciar, habiendo descartado a una conciencia, ese ente es el auto-estante percipiente pensante.

De no ser un auto-estante que puede sentirse y percibirse a sí mismo tanto desde sí mismo como desde afuera de sí mismo sino algo de otra naturaleza, como un espíritu, alma, conciencia o sujeto trascendental, el ente sentiente pensante no podría apercibirse ni tener conciencia de sí mismo, ya que no podría encontrarse a sí mismo mediante los modos de su percibir y tener conciencia. En tanto conciencia, no podría percibirse desde afuera de sí mismo, puesto que una conciencia no es un ente que esté entre los demás entes. De manera análoga, siendo una conciencia tampoco podría percibirse interiormente desde sí mismo. Solo un auto-estante que está entre los entes puede tener percepción de sí desde sí, del modo en que esta ha sido explicada antes. Por otro lado una mera conciencia no podría tener conciencia inmediata de sí misma desde sí misma. No tenemos la facultad de tener conciencia de nosotros mismos solo como conciencias. Nuestra percepción, único conocimiento de particulares, no puede volverse sobre la conciencia, constituida como un ente cuya esencia es concienciar, y no tenemos otra facultad que pueda hacerlo. Es claro que la conciencia no es objeto del imaginar. El pensamiento no puede tener conciencia de individuos aunque sí puede concebirlos. Pensar que tenemos conciencia inmediata de nuestra conciencia o que el pensar, el espíritu, la inteligencia o la razón es la facultad que conoce inmediatamente a la conciencia es solo un pensamiento que no suple a la inexistente intuición de tal cosa. La conciencia es una construcción filosófica de la cual no hay ni puede haber intuición; esta construcción prescinde del control de la intuición, por lo que no es verificable. No es posible pues volverse sobre sí mismo y encontrarse inmediatamente como conciencia, por mucho que se intente hacerlo. Mas para poder referirse a sí mismo como *yo* es necesario poder tener conciencia inmediata de uno mismo, de lo que no es uno mismo y discernirse de ello. El sentido de *yo* es la referencia a sí mismo, referencia que no es posible sin diferenciarse de lo que no es uno mismo. La percepción humana solo puede

abarcar inmediatamente entes que tienen la relación fundamental de estar entre otros entes y no hay apercepción en el sentido de autoconciencia. Un ente definido porque en su esencia tiene una relación de comprensión de esa su propia esencia, constituido como ente que se comprende a sí mismo y a los demás entes, no podría percibirse inmediatamente. En consecuencia tal ente no podría apercibirse y por lo tanto no podría identificarse consigo mismo como *yo*.

### § 7. El valor relativo al *yo* y solo para el *yo* de la verdad de las proposiciones transmutadas en primeros principios por la filosofía moderna

La certeza inmediata de que el *yo* existe, de que ese *yo comprende* o *conciencia* y de que al concienciar o comprender siempre está dirigido a algo es por completo excepcional. Sólo estas tres verdades son evidentes de manera tan extrema y lo son solo para ese ente. Ahora bien, la evidencia absoluta del *yo existo* y su concienciar no está dada únicamente con la presencia inmediata de un ente, en este caso el *yo*, la del acto de su facultad —el *concienciar*— y la de la *intencionalidad* de ese concienciar. Para que haya evidencia absoluta, también es necesario que se revele inmediatamente que lo verdadero no puede ser sino verdadero, de modo que no es posible ni siquiera dudar de esa verdad, pues es imposible pensar o imaginar que la misma no sea verdadera. Este grado de evidencia requiere, como la evidencia que no es apodíctica, la presencia y el conocimiento inmediatos del ente, pero de manera tal que en la presencia inmediata del ente y el conocimiento inmediato del mismo se revele inmediatamente, primero, su existencia y, luego, su conexión necesaria con propiedades del mismo, respecto de las cuales ni siquiera sea posible pensar que no estén vinculadas con ese ente. Para que ello sea así, la presencia inmediata y el conocimiento inmediato del ente y su atributo deben poder mantenerse siempre mientras el cognoscente tiene conciencia. Además debe ser imposible que no se mantengan, lo cual también debe conocerse inmediatamente cuando el pensar se aplique sobre el asunto[254]. Queda por ver si la presencia y el conocimiento

[254] Si nos detenemos en las proposiciones universales o de clase, la presencia y conocimiento inmediatos del ente y de sus atributos deberían cumplirse invariablemente —de manera tal que no sea posible que esto no ocurra— y para todos los entes de la clase de entes acerca de la cual versa la evidencia absoluta. Pero eso es imposible para el concienciar, comprender y conocer de un ente finito como el hombre. En consecuencia, la evidencia apodíctica y absoluta es, como ya era la evidencia simple, imposible respecto de proposiciones universales. La apodicticidad de la evidencia exigiría que el cognoscente conozca todos los entes inmediatamente y de manera necesaria, que siempre esté conociéndolos inmediatamente, que sea imposible que no esté conociéndolos inmediatamente y que esto último se revele inmediatamente. Todo ello presupone además que cada ente de la clase de entes sobre los cuales versa la evidencia apodíctica sea necesario y que no pueda no existir —mientras el cognoscente conoce—, lo cual es

inmediato de una verdad de manera tal que la misma ni siquiera pueda ser puesta en duda es factible respecto de la existencia y atributos de un ente singular. Hay que señalar en primer lugar que ello no podría ocurrir respecto de cualquier ente. Ni la existencia ni los atributos de los entes particulares que cualquier cognoscente humano conoce inmediatamente aparte de sí mismo son necesarios, por lo tanto ninguna evidencia acerca de los mismos pudiera serlo, más aún cuando tampoco es necesario que siempre los esté conociendo. La certeza inmediata de tipo absoluto es solo posible para un ente que tenga conciencia de sí y se comprenda a sí mismo y, lo que es más importante, solo respecto de lo que le revela su facultad de concienciarse y comprenderse a sí mismo respecto de sí mismo como algo indubitable. Por lo tanto, hay que determinar qué es lo que esta revela inmediatamente de esa manera y los límites de dicho revelar. Que algún ente de entre los diferentes entes que hay pueda darse cuenta con evidencia apodíctica de las tres verdades arriba destacadas, que transmutadas en supuestas verdades fundacionales pretende poseer la filosofía desde la modernidad, se basa en la posibilidad y el acto de apercibirse, darse cuenta inmediatamente de sí mismo y comprenderse que sólo tiene un ente —la clase de ente que puede decirse *yo*—. Esto es así en tanto solo este ente está inmediatamente presente ante un ente, él mismo, al cual conciencia, comprende y conoce inmediatamente —en su existencia, su estar concienciando y la intencionalidad de este ente en sus actos de concienciar—, pero no como una conciencia, de manera tal que ni siquiera le es posible pensar que la existencia y los atributos mencionados del ente presente —él mismo— no sean verdaderos, pues para este, en virtud de su concienciar, tanto la presencia inmediata como el conocimiento inmediato del ente conocido —de nuevo: él mismo— y su atributo se mantienen y es imposible que no se mantengan siempre que conciencie, lo cual se le revela inmediatamente. De la misma manera se le revela el conocimiento de su propia existencia cuando tiene conciencia, y la misma no puede dejar de revelársele como necesaria. Finalmente, y también por esta razón, conciencia algo sea esto lo que sea y no puede dejar de hacerlo de manera que la intencionalidad estructural de su concienciar se le muestra inmediatamente cuando conciencia y no puede dejar de mostrársele. Su propio concienciar auto-consciente los hace actuales y los mantiene, con base en la no contradicción. De aquí surge la certeza absoluta de las tres verdades destacadas. Pero la misma está limitada a las condiciones de su concienciar y comprender, de las que el mismo ente concienciante tiene conciencia; a saber: la existencia del ente particular que tiene conciencia, su propio e individual

---

imposible. No es factible, así pues, conocer inmediatamente a todos los entes de una determinada clase, actuales y posibles. Así pues, al igual que la evidencia que no es absoluta, la evidencia apodíctica únicamente podrá darse en proposiciones acerca de entes particulares.

concienciar como acto del ente y la intencionalidad de este mismo ente en el acto de concienciar. Estas verdades no son proposiciones universales o de clase, las mismas versan solo acerca de un ente, en cada caso el ente particular auto-estante que se piensa a sí mismo como *yo*. Para este es evidente su existencia y de manera absoluta. Toda conciencia suya va acompañada de la conciencia inmediata de sí mismo, por lo que, a diferencia de como se le presenta la existencia de cualquier otro ente, referido a sí mismo ni siquiera le es posible pensar que no sea verdadera su existencia. Tanto la presencia inmediata como la conciencia de sí mismo se dan a este ente y es imposible que no se le den siempre que conciencie, mientras que la existencia de cualquier otro ente del cual tenga conciencia, incluidos todos los demás entes de su propia clase, pudiera no ser verdadera y aunque fuese verdadera no es necesaria, pudiéndose arrojar duda, claro está que de manera exagerada, sobre ella.

La auto referencia del *yo*, determinada por la posibilidad de poder comprenderse como un *yo* para sí mismo, dependiente a su vez de su condición de ente que está entre los demás entes, en diversos modos aperceptivo, como vimos en el parágrafo anterior, da lugar a que cuando este ente conciencia no solo tiene conciencia de aquello de lo que tiene conciencia sino también de sí mismo concienciándolo. Quiero poner de relieve que tiene conciencia de sí mismo concienciando y no del mero concienciar, es decir de sí mismo como actor del concienciar, de sí mismo y teniendo conciencia. Es entonces, en tanto el ente que ejecuta su concienciar que tiene la seguridad plena de que existe y no puede dudar de que sea así. La conciencia de sí mismo concienciando acompaña todos sus actos de concienciar y no puede ser de otra manera, eso ni siquiera se puede dudar de lo cual se sigue la necesidad, solo para sí mismo y solamente respecto de sí mismo, de que sea verdad que existe, que está concienciando y que está concienciando algo. La base de esto reside, pues, en la auto referencia de este ente concienciando a sí mismo concienciando, a su vez fundada por su carácter de ente entre los entes. La estructura del concienciar de un ente que puede comprenderse a sí mismo como *yo* es la que hace necesarias, en virtud de la posibilidad de auto referencia a que da lugar, a las tres verdades, pero lo hace solo para ese ente y únicamente acerca del mismo.

Este análisis de las condiciones de que el *yo* tenga certeza absoluta de las tres destacadas verdades referidas a sí mismo no pretende demostrarlas eso es claro, pues las mismas son evidentes y necesarias para ese *yo* y por lo tanto no presuponen a otras verdades a partir de las cuales deban ser probadas. Dicho análisis está al servicio de establecer y explicar por qué las mismas se han de mostrar de manera absolutamente evidente al *yo* que conoce y sólo a este. Tales fundamentos valen nada más respecto del conocimiento del *yo* —en tanto ente

racional capaz de apercepción, sin identificarlo con una conciencia— cuando y sólo cuando se conoce a sí mismo, y no fundan la evidencia y carácter apodíctico de ninguna otra verdad, es decir, no dan ni pueden dar cuenta de que alguna otra verdad se muestre con absoluta certeza. Además, a partir de los mencionados fundamentos se puede delimitar el alcance y límites de lo verdadero con evidencia apodíctica para todo *yo* a la existencia de un ente, este mismo ente, que se refiere a sí mismo como *yo*, pero no al conocimiento de todo lo que le pertenece, ni al de su esencia. Tiene evidencia máxima que el ente que se identifica en cada caso como *yo* tiene conciencia —la facultad y acción de concienciar— pero no la tiene que sea una conciencia ni que su esencia sea la de ser una conciencia. Asimismo tiene evidencia máxima que cuando ese ente tiene conciencia siempre conciencia algo, pero no la posee que eso concienciado sea tan solo para él, solas representaciones, en cada caso apariciones para una conciencia. Sigue siendo posible tanto que el ente en cuestión no sea una mera conciencia como que tenga conciencia inmediata de entes reales en sí mismos.

Que el hombre pueda formular —y con absoluta certeza— las destacadas proposiciones depende de la posibilidad destacada de auto referencia comprensora que posee. Esta auto referencia sin embargo no es la de algo cuya esencia y existencia sea la un *yo* entendido como autoconciencia o conciencia autoconsciente sino que la misma tiene sus bases en la naturaleza del hombre como auto-estante sometido a la forma de los entes sensibles de *estar-unos-entre-los-otros*, *viviente*, *animal*, *dotado de facultad de tener conciencia*, *racional*, sin la cual ni siquiera podría ser un *yo* para *sí mismo*.

Al delimitar el alcance de las evidencias posibles y explicar su posibilidad y efectividad en el referirse a sí mismo de un ente particular que existe entre la totalidad de los entes es posible poner en su lugar a dichas verdades y dejar de presuponer la necesidad para el conocimiento y como parte de su método de una perspectiva privilegiada, como de primera persona; a saber: aquella en la cual el que investiga parte de sí mismo, seguro de sí en cuanto a su existencia y a su ser como conciencia autoconsciente cuya relación inmediata fundamental con la alteridad de la que tiene conciencia es solo la de tener conciencia de la misma. Exponiendo las mencionadas verdades sin recurrir a esta perspectiva, lo cual equivale a no pretender transmutarlas en proposiciones de clase puesto que al hacerlo volvemos absoluta a la perspectiva del *yo*, evitamos el error de transformarlas en primeros principios de la filosofía. Esta explicación permite aclarar que, limitadas en su validez a la perspectiva desde el *yo*, relativa a un ente peculiar entre los entes, el cual tiene una referencia a sí mismo en virtud de la cual él mismo resulta plenamente seguro para sí mismo, pero solo en cuanto a que existe, a partir de principios que se apoyan en esta perspectiva no es posible

derivar conocimientos sobre la totalidad del ente. La razón de ello es que desde la perspectiva del *yo* se comprende a los entes de manera relativa a su mostrarse al *yo*, la cual no permite derivar tesis sobre la totalidad del ente. Teorías correctas acerca de la totalidad de los entes dependerán de un punto de vista más amplio que considere de manera adecuada al hombre como un ente más entre los demás entes.

Desde mi propia perspectiva —en la cual puedo ponerme mientras conozco, aunque la misma no es necesaria, ni es la perspectiva verdadera del conocimiento— los entes otros que *yo*, todos aquellos entes entre los cuales estoy, podrían no existir. Son verdaderos, pero podrían no serlo, lo mismo acaece con la mayoría de las verdades que pudiera conocer, incluso las de mayor certeza, como aquellas de las matemáticas. Todo aquello concienciado que no sea *yo* o mi *concienciar* o que *siempre conciencio algo* (limitada a esto, sin seguridad acerca de la naturaleza o modo de existencia de aquello de lo que tengo conciencia) no tiene certeza absoluta, pues en nada de esto hay necesidad apodíctica. En rigor tampoco la hay en mi existencia ni en que pueda concienciar, ni concienciarme a mí mismo. Fuera de la perspectiva desde mí mismo, en la cual sólo yo puedo estar, esto es: desde la perspectiva de cualquier ente consciente, comprendiente y cognoscente, ni yo mismo ni mi concienciar tienen que existir. Ciertamente yo podría no existir y, existiendo, no concienciar, como existen los demás entes, no es el caso que exista como algo que conciencia. La aparente necesidad apodíctica de los principios modernos, despojada del condicionante de que las verdades son particulares y solo para mí, resulta de absolutizar a la perspectiva de mí concienciar y es sólo para mí.

Los mismos fundamentos de la necesidad absoluta de las verdades que le revela el volverse sobre sí mismo al ente que puede hacerlo restringen la validez de esas verdades a ser solo para ese ente y a versar solamente sobre sí mismo, que es hacia lo cual se dirige en el proceder que le revela las verdades necesarias. Por lo tanto en cada caso para ningún otro ente aperceptivo fuera de ese *yo* esto es necesario. La necesidad de su existencia y de que tiene la facultad de comprender y concienciar no es una necesidad absoluta que posea (como por sí mismo) dentro de la totalidad del ente un ente destacado —ni siquiera se aplica a los demás hombres, otros *yoes*—, la cual permita distinguir en la mencionada totalidad a ese ente y caracterizarlo como ente auto-estante en virtud de la seguridad que tiene de su existencia y luego de su ser como aquel de una autoconciencia o un ente referido por su propio ser a su ser. La única manera de asignarle —indebidamente— tal constitución privilegiada de ser a su ser ente es volver al *yo existo* primer principio de la filosofía, transmutarlo en el ente seguro y destacado respecto del conocimiento, algo radicalmente distinto de los demás

entes en cuanto a su existencia y esencia, interpretándolo, así pues, de tal modo. Pero esta decisión no se justifica debido a la limitada necesidad —siempre mientras tiene conciencia y fundada en su carácter de ser un ente entre los entes— de las seguridades del *yo* respecto de sí mismo. Estas verdades solo valen respecto del *yo* particular, que en cada caso, como ente entre los entes, investiga al ente en cuanto tal. Se limitan a: *yo existo*, *yo conciencio* y a la *intencionalidad* de sí mismo en sus actos de concienciar, y de ellas no se sigue nada más.

Los entes existen o no existen, no hay más o menos existencia, esta no es algo fraccionable que pueda darse y dejarse descubrir de manera incompleta, sino completa. La misma es conocida de una vez, su conocimiento es fácil. Como toda existencia, la del *yo* se revela de manera completa y no es algo que se muestre en parte o poco a poco. No se trata de algo complejo o compuesto que contenga pluralidad alguna, de partes, grados u otra cosa. De esto no se sigue sin embargo que el ente existente también se revele de manera completa, todo él, en la totalidad de lo que le pertenece, de inmediato, en un acto uno. Por lo tanto si bien el *yo* es conocido inmediatamente por sí mismo, de ello no se sigue que todo lo que le pertenece sea conocido de la misma forma. Y por cierto, no se sigue que su esencia se revele de inmediato con evidencia apodíctica al propio *yo* o que pueda hacerlo sin más en la auto referencia. La certeza de su existencia no dice nada acerca de la esencia del ente, ni esta se sigue de su existencia, así la existencia sea una verdad apodíctica. El ente aperceptivo puede dirigirse a su ser consciente y al hacerlo esto se le revela inmediatamente con necesidad absoluta. En la certeza de que soy consciente o de que conciencio opera el mismo principio: En tanto soy consciente estoy seguro de mí ser consciente. No puedo engañarme a este respecto, así como existo —y no que no existo—, conciencio. El acto de mi concienciar se presenta como el entero que es a mí mismo, allí no se trata de una cuestión de grados, de más o de menos. No obstante es evidente que no todo lo que pertenece al concienciar como facultad se presenta inmediatamente y con claridad no lo hacen sus fundamentos en el ente auto-estante que está entre los demás entes que soy yo (pensar que este ente se revela a sí mismo de a una y plenamente como concienciar o ente que conciencia deja de manera ingenua a un lado la cuestión de esos fundamentos). Si lo hicieran la conciencia sería de los fundamentos y no de aquello a lo cual está dirigida, derrotando el propósito del acto. La tercera certeza es que tengo conciencia de algo. Es evidente sin que se pueda dudar de ello que algo se muestra inmediatamente y está siempre incluido como correlato del concienciar. Pero la naturaleza de ese algo concienciado no forma parte de lo que se muestra.

Mi posibilidad de auto referencia no puede fundar al conocimiento cierto de mi naturaleza como ente, de cuál es el ser del hombre. La certeza máxima que

dicha auto referencia revela atañe a mi existencia y sólo a eso. No a mi esencia. Por ello, no debo vincular a la seguridad que tengo acerca de mi existencia con mi esencia, tomar a dicha seguridad como predicado esencial de mi ser es un procedimiento falaz, pues esto no se sigue de mi existencia ni de la seguridad que tengo de la misma. En filosofía, la modernidad se ha edificado sobre esta considerable equivocación. La certeza del *yo existo* no ha debido ser puesta como primer principio. Además, la misma no es seguida por la certeza de que esencialmente soy una conciencia dirigida a representaciones. La interpretación agustiniana de la certeza de su existencia y de que tiene conciencia, que no los toma como primeros principios de la filosofía es más acertada que la cartesiana-moderna[255]. San Agustín no duda de que existe ni de que tiene conciencia (permítaseme emplear términos modernos), pero no afirma que haya la misma certeza apodíctica acerca de la naturaleza del hombre y la de su facultad concienciadora o sobre sus fundamentos. Los arriba mencionados fundamentos tampoco pueden dar base al conocimiento con evidencia apodíctica del ente exterior, incluyendo en el mismo su ser en sí o para mí. Si bien los entes, tanto aquellos exteriores como el ente que se piensa como *yo*, están dados inmediatamente al *yo*, de modo que este tiene conciencia inmediata de los mismos, no todo lo que les pertenece es advertido de inmediato cuando ellos son percibidos. Por ello, no es conocida inmediatamente su estructura, esencia y naturaleza. Al igual que el ente que soy yo mismo se aparece inmediatamente y eso asegura su existencia, pero no su esencia, con los demás entes que no son *yo*, hay la seguridad de que algo está dado inmediatamente a mi concienciar, pero no hay evidencia apodíctica de que sea solo representación, ni de que mi concienciar

---

[255] "Han los hombres dudado si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de la sangre, de los átomos; o si, al margen de estos cuatro elementos, provenía de un quinto cuerpo de naturaleza ignorada, o era trabazón temperamental de nuestra carne, y hubo quienes defendieron esta o aquella opinión. Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda." San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín*, Vol. V, 3ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, X, 10, 14, p. 486. "[…] sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco." *La Ciudad de Dios* (Iº), en *Obras de San Agustín*, Vol. XVI, 2ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964, XI, 26, pp. 631-2.

sea una inmanencia.

La certeza apodíctica de las tres destacadas proposiciones está basada en los fundamentos que hemos puesto al descubierto. Dado que dichos fundamentos son independientes de cualquier método de búsqueda de conocimientos ciertos, entre ellos los procedimientos de suspensión de lo que no resista una duda extremada, bien sea, que se trate de la duda metódica cartesiana, bien sea, de la epojé husserliana, bien sea de otro recurso semejante, resulta que el conocimiento de estas certezas, dentro de los límites de lo cierto en ellas, no depende del empleo de esos métodos. Para obtenerlas, basta reparar en uno mismo, sin recurrir a procedimientos de duda omniabarcante. Estas verdades pueden servir para enfrentar de manera directa los ataques de los escépticos. San Agustín las reconoce en su evidencia absoluta, mas no las transforma en primeros principios de la filosofía, pues su intención no es quedarse solo con ellas mediante una disolución de los demás conocimientos, sino que nada más busca una refutación del escepticismo extremo. En tanto ella solo resulta de la peculiar posición que un ente cognoscente auto consciente tiene respecto de sí mismo a diferencia de los demás entes entre los cuales se encuentra, del descubrimiento de la verdad del *yo existo* no se sigue que sea el primer principio de la filosofía. Lo que lo pone en tal posición es el método empleado para llegar a ella. El efecto buscado con esta clase de métodos aquello a cuyo servicio realmente son puestos, consiste en establecer la existencia del *yo existo* como primer principio de la filosofía.

### § 8. Los métodos de suspensión de conocimientos han sido puestos al servicio de poner a los principios modernos en el lugar de los primeros principios de la filosofía

El método moderno, presuponiendo que los principios han de ser evidentes, conduce a procedimientos inválidos de suspensión de conocimientos. La aplicación de estos procedimientos no deja fuera de juego a la totalidad de los conocimientos inciertos. Pone a un lado a los principios de los conocimientos sensibles y con ello que haya conocimiento inmediato de los entes individuales auto-estantes dados a la percepción sensible, que estos existan unos entre los otros y entre ellos el propio hombre, pero otras afirmaciones también dudosas, e incluso más, como que existan cosas así como almas o conciencias, no son sometidas a duda y puestas en suspenso. Tanto los primeros principios modernos como las tesis que los contradicen son inciertos respecto de la aplicación de la hiperbólica duda moderna. Tenemos entonces que o bien, el hombre conoce inmediatamente entes individuales auto-estantes que existen entre los demás entes y es un ente

más entre los entes[256], mas no un ente eminente diferenciado del resto por la seguridad del conocimiento de sí mismo y de su existencia o bien, no es un ente entre los otros entes, sino que en lo esencial es una mente, conciencia o alma y lo que conoce inmediatamente son representaciones a partir de las cuales compone a los entes auto-estantes de los cuales tiene conocimiento mediato como objetos para dicha conciencia. Puesto de otra manera: El *yo* es un ejemplar de un ente entre los entes, auto-estante, viviente, animado, concienciante (dotado de facultad de tener conciencia), racional y, con base en esto, auto concienciante, que se refiere a sí mismo con el pronombre personal *yo*, mediante el cual solo se designa a sí mismo, o *yo* significa y refiere a este como una clase de ente, determinado por la seguridad que tiene de sí mismo y de la verdad de su existencia y luego de su esencia como la de una auto conciencia, único ente del cual le resulta imposible dudar, mientras que del resto de los entes, cuerpos o meros objetos para la conciencia, mediatamente conocidos a través de representaciones, no posee esta seguridad. Desde la modernidad, el pensamiento filosófico ha puesto a lo primero entre paréntesis mediante la duda exacerbada y otros procedimientos de suspensión de pretendidos conocimientos inciertos (p. ej., la epojé fenomenológica), mientras que a partir de la certeza del *yo existo*, su determinación como conciencia y la inmanencia de esta ha intentado dar cuenta de la verdad del resto del ente en cuanto a su existencia y a su esencia, todo ello mediante diferentes filosofías de la interpretación y síntesis de representaciones construidas sobre la base de los primeros principios modernos.

Sin embargo este proyecto filosófico enfrenta ingentes dificultades como consecuencia de los falaces procedimientos de suspensión aplicados, que eliminan verdades sin razón concluyente para ello. Al hacerlo entronizan a los principios modernos como principios primeros de la filosofía. Esta es la función que verdaderamente cumplen los conocidos procedimientos. La suspensión y posterior eliminación de conocimientos no es ingenua sino que termina siendo puesta al servicio de sostener la verdad de una tesis mediante la eliminación artificiosa de las proposiciones que la contradicen, exclusión que en el fondo se reduce más o menos a la afirmación de que las tesis que la objetan son falsas. De dos puntos de vista auténticamente contradictorios uno debe ser verdadero, pero si no es evidente o se funda en bases evidentes, no es posible determinar con seguridad cuál es verdadero. Lo dudoso es incierto, algo de cuya verdad no hay seguridad y por consiguiente tampoco la hay de que sea falso. Tanto lo que es dudado como aquello que lo contradice son inciertos y ninguno debería ser descartado —pues pudiera ser verdadero— o afirmado —ya que pudiera ser solo

[256] Interpretado erróneamente desde la tradición como la unión o asociación de alma (después conciencia o mente) y cuerpo conocida como hombre.

apariencia—. Como consecuencia de esto si se pone en duda una tesis por incierta —o porque se puede pensar que lo sea— también se debe dudar de las que la contradicen. Habría que poner en cuarentena a las dos tesis que se contradicen una a otra y a las familias de conocimientos fundados en ambas. Ya que es posible arrojar duda sobre casi todo la mera aplicación de este procedimiento conduciría más bien a un escepticismo exacerbado (el cual, por cierto, podría ser puesto a raya por la comprensión en cada caso de que el *yo* existe, entendimiento que no necesita del procedimiento de suspensión, si bien nada más se podría lograr con esto, definitivamente no fundar a la metafísica), por lo cual el procedimiento en cuestión puede servir para la construcción de un saber verdadero sólo si su objetivo, el cual debe cumplir, es buscar una verdad evidente y necesaria de manera absoluta, con la intención, no solo de confrontar al escepticismo, sino de hacerla el primer principio del conocimiento y de la cual verdad de hecho se siga el conocimiento del ente en cuanto tal y sus clases más generales. El método moderno está al servicio de poner a las tesis modernas como primeros principios de la filosofía. Lo que en realidad hacen los procedimientos modernos de suspensión de verdades, desde la duda metódica hasta la epojé fenomenológica, es proporcionar un pretexto que en lo superficial parece verosímil, mas no es verdadero, para el posicionamiento de tesis previamente conjeturadas en el rol de primeros conocimientos, en espera de que su evidencia las confirme como primeros principios.

A este fin las filosofías modernas y —conscientes o no de ello— sus herederas contemporáneas acríticamente dan por buena la suspensión de la verdad de proposiciones verdaderas que incluso son evidentes, si bien no de manera tal que no se pueda dudar de que sean verdaderas. Mas, debo insistir, la posibilidad de dudar de ello no es razón suficiente para dejar algo a un lado como si fuera falso y de hacerlo habría que también suspender a la afirmación que la contradice, que es la tesis moderna, lo cual no se hizo. Por ello, este proceder solo sirve para declarar como falsas a las tesis que se interponen en el camino del pensamiento moderno. Su verdad es negada porque son inciertas bajo una duda que no es razonable y se piensa que ello es suficiente para sacarlas del juego. La pretensión aquí es que, desbrozado el terreno de todo lo que no sea cierto, quedarán los primeros principios como verdades absolutamente indubitables —lo que los diferenciaría de los conocimientos tradicionales que ahora quedarían definitivamente anulados— a ser descubiertas en un encadenamiento: *yo existo como ente seguro de su existencia*, *yo soy una conciencia*, *yo tengo conciencia de representaciones*. Y a partir de estos principios habría que derivar el resto de la metafísica y la filosofía cuyas proposiciones serán verdaderas con base en la verdad de los principios y la validez de las inferencias que conduzcan a las

mismas.

Sin embargo no se han eliminado verdaderamente todos los (posibles) conocimientos que son inciertos, sino retóricamente, solo en el pensamiento, no de la realidad, en la cual no han dejado de estar. El conocimiento de los sentidos, interpretado solo de cierta manera, un tanto superficial, ha sido excluido y con base en esto se ha negado que haya conocimiento inmediato de entes individuales auto-estantes que existen unos entre los otros; también ha quedado descartado por la duda, exagerada mas no razonable, que el *yo* sea un ente entre los demás entes. Pero estos entes siguen estando allí y continúan siendo percibidos inmediatamente. En cambio por razones de origen religioso no se pone bajo duda, ni siquiera una duda razonable y menos aún son eliminadas tesis que contradicen esto, también inciertas, de las cuales la más importante es la existencia de la conciencia auto-consciente, *al inicio tomada por alma*, más que dicha existencia sea apodíctica, dirigida a ideas de las cosas, interiores a dicha conciencia, que también son diferentes a la conciencia que las conoce. Pero estos entes no están en ninguna parte ni son objeto de intuición alguna que los muestre.

En virtud de no ser expresamente sometidos a duda, los principios modernos —herederos de la tradición aunque distintos de los tradicionales— son tácitamente tenidos por verdaderos con anterioridad a la aplicación del método que condiciona su aceptación. Son prejuicios transformados luego en dogmas. Razones para dudar de los mismos existen. No hay evidencia alguna de los entes y atributos en ellos postulados. Es incierto y además falso que el *yo* que existe necesariamente sea o tenga una conciencia —o mente— encerrada en sus representaciones, pero de esto no se duda, en realidad es presupuesto desde el inicio, dado por verdadero, más aun, por evidente y de manera absoluta, lo cual fue factible porque tanto la existencia del *yo* como que este tiene la facultad de tener conciencia son indubitables para ese *yo*. Para cada *yo* en cada caso es posible darse cuenta sin lugar a dudas de que existe y de que tiene facultad de concienciar, sin recurrir a los procedimientos de eliminación de verdades, pero entonces estas constataciones solo podrían ser tomadas, como debería ser, por verdades particulares entre otras, no lo único que ha quedado frente al concienciar atento después de que se ha dejado fuera de juego a todo lo que sea incierto y de esta manera difícilmente podrían ser los primeros principios de la metafísica y la filosofía.

Los modernos piensan de otra manera. Declarando como falsas a las verdades tradicionales que contradicen a sus principios en razón de su incertidumbre bajo la aplicación de la conocida y exacerbada duda, creen haberlas puesto todas fuera de juego y que eso permite que se revele la certeza tomada

como absoluta y evidente de estos principios. Una vez revelada dicha certeza, las proposiciones tradicionales no solo quedarían como inciertas sino como evidentemente falsas. Que este procedimiento conduzca a un saber cierto depende de que los primeros principios modernos sean evidentes y con certeza inmune a cualquier posibilidad de duda unido a que de ellos se sigan los conocimientos verdaderos de la metafísica. Lo segundo no es sino una expectativa aventurada a la cual no es posible dar cumplimiento. En cuanto a lo primero comencemos por decir que las tesis modernas no tienen certeza absoluta, sino que también pueden ser dudadas. El mundo y los entes siguen siendo posibles como algo real en sí mismo, continúa siendo factible que el *yo* sea un ente entre los entes que percibe y que tenga una relación de dependencia con esta parte de su esencia, tanto respecto de sus facultades como en cuanto a ser un *yo* para sí mismo, como también seguía siendo posible que fuera un ente que tiene una relación de dependencia mutua con su cuerpo (sin querer decir que se reduzca al mismo). No solo encontramos esto, sino que los primeros principios modernos, además de inciertos, son falsos primeros principios. Frente a ellos, lo que sí es verdadero y hasta evidente, si bien no de manera del todo indubitable, apodíctica es que el *yo* es un ente auto-estante que existe entre los demás entes, no una conciencia, sino un ente que percibe inmediatamente a los entes que tiene delante de sí y se apercibe inmediatamente como ente auto-estante racional dotado de facultad de concienciar, en virtud de lo cual puede pensarse y referirse a sí como un *yo* para sí mismo. No obstante desde la modernidad esto se ha puesto en duda, entre paréntesis. Se cree que ha sido anulado, cuando sigue siendo verdad y oponiendo resistencia a los primeros principios modernos y, en consecuencia, a las filosofías basadas en estos, su negación solo vale para el pensamiento moderno. La abolición de las verdades que contradicen a los principios modernos no ha sido bien fundada, carece de una base firme; como dije, en el fondo ha sido retórica. Una vez eliminadas estas verdades, se ha pretendido que los principios modernos, cual grandes e ineludibles árboles en un campo previamente desmalezado, se muestran al conocimiento como absolutamente evidentes, quedan frente a la atención inmediata del investigador sin nada que impida verlos o con lo cual puedan ser mezclados o confundidos, comenzando por el *yo existo*. Y así que el propio percipiente sea una conciencia, a pesar de que no haya conocimiento inmediato de tal cosa, es afirmado por el pensamiento como algo evidente. Pero los primeros principios modernos no son absolutamente evidentes y ni siquiera son verdaderos. La interpretación y errada comprensión de la evidencia del ente que he puesto de relieve en este trabajo condujo a negar lo evidente y afirmar lo inexistente como si fuera evidente. Sin embargo, lo inexistente sigue siendo inexistente y lo existente continúa estando allí.

### § 9. Recapitulación y consideraciones finales

Una proposición evidente puede ser tomada como principio de lo que de esta se deduzca. Sin embargo la evidencia es insuficiente para que una proposición sea primer principio de conocimientos acerca de entes independientes del arbitrio humano, menos aún sobre la totalidad del ente, pues de la misma se debe seguir el conocimiento acerca de los entes de la región investigada, en tanto solo esto la confirma como verdadero principio. Los primeros principios de la metafísica y la filosofía están sometidos a esta exigencia, mas no se puede saber a priori que una verdad evidente va a cumplir con tal expectativa. No hay garantía de que el método cartesiano-moderno conduzca a verdaderos principios ni esto es algo que se pueda probar. Tampoco hay razones para pensarlo, al contrario, es improbable. Esperar que efectivamente vaya a ser así más bien parece un acto de fe. El método moderno no descansó en una certeza y su fundamento fue una esperanza que no era razonable. Quedaría por ver si esa expectativa se vería corroborada, pero no ha sido posible darle cumplimiento. Desde la certeza del *yo existo* transformada en primer principio la filosofía fue conducida a pesar de las resistencias iniciales a sus verdaderas consecuencias: la inmanencia de la conciencia, un ente ficticio, el idealismo, el énfasis exagerado en la subjetividad, la elevación de la misma por encima de todos los demás entes, etc. Sólo recientemente se ha podido ver de manera crítica a esas posturas.

Hacer de proposiciones primeros principios de la filosofía y la metafísica porque son evidentes ha tenido como consecuencia una gorda malinterpretación de los fundamentos del ente en cuanto tal, con la consiguiente distorsión de su comprensión. Se dispuso, sin razón, que los verdaderos conocimientos se basarían en los primeros principios hallados según el método moderno, por lo que los entes habrían de concordar con estos conocimientos. No es, entonces, de cara a los entes que sacaran su verdad ni porque coincidan con lo ya sabido, sino que la verdad del ente será la evidencia del principio y lo que se siga de este. Esta manera de proceder ha sido aplicada en mayor o menor grado.

Los entes fundamentales para la metafísica y la filosofía quedaron determinados por los primeros principios modernos como el *yo* en tanto conciencia autoconsciente y las representaciones de las cuales ese *yo* tiene conciencia. El conocimiento de otros entes, p. ej., como cuerpos o como objetos para el *yo*, habría de ser argüido a partir de los entes básicos. Estos fundamentos, en realidad escuetos y en necesidad de desarrollo y aclaración, han servido de base a una pluralidad de filosofías diferentes, cada vez más refinadas, que han producido sus propias construcciones de los conceptos de estos entes más las de otros conceptos trascendentales para la filosofía y la metafísica, de las condiciones

de formación y pertenencia de conceptos y proposiciones a la metafísica y la filosofía, de las condiciones de interpretación de conceptos y proposiciones, incluyendo los criterios de verdad, de reglas —a veces solo maneras— de derivación —no necesariamente restringidas a la lógica formal o completamente sometidas a esta, pues otras lógicas han sido propuestas e incluso se ha llegado a derivar sin poner tanta atención en la lógica— y diversos postulados cardinales, si bien posteriores a los tres primeros principios de la modernidad. El problema de la concordancia de las proposiciones de las filosofías y metafísicas resultantes con los entes ha sido resuelto imponiendo las deducciones, en realidad construcciones filosóficas, a los entes, aun cuando estos no las confirmen. Erradas interpretaciones de lo existente y sus *loques* tomadas como si fueran dogmas han impedido darse cuenta del rechazo. De aquí no hubo sino que dar un paso para pensar que solo es posible conocer lo que el método permita saber. En un siguiente estadio se pudo concluir que ente es únicamente lo que se conoce en postulados de la razón —entendida de diversas maneras, vgr., como una y la misma, inmutable y eterna, o como primacía de la razón científico-técnica, como condicionada por las condiciones materiales de vida, por su evolución histórica o relativa a una pluralidad de condicionamientos subjetivos propuestos de variadas maneras— y aquello que se derive de estos, con los postulados y el modo de derivar impuestos como parte de la investigación. Una postura, particularmente limitada, a la cual esto ha dado lugar es el objetivismo, otra es el punto de vista que privilegia al extremo la interpretación sobre el ente, la impone a este y desemboca en la creencia de que todo es interpretación.

Una construcción filosófica maestra fue impuesta al ente. La misma contiene una interpretación de la verdad como evidencia y por consecuencia el ideal moderno de la fundamentación de los conocimientos contiene esa exigencia en los principios de manera tal que llega a distorsionar a la propia noción. La evidencia solo contiene el conocimiento inmediato de verdades particulares referidas a entes individuales, sus propiedades y relaciones, con los cuales tiene que habérselas el hombre, es algo útil, práctico y necesario para la vida cotidiana. Respecto de la comprensión y posterior conocimiento de clases de entes, la posibilidad de comprensión inmediata de entes particulares permite hacer argumentos inductivos desde casos particulares a proposiciones universales que no son evidentes y cuya verdad queda pendiente de fundamentación. Tan solo tres proposiciones excepcionales, que no son los primeros principios modernos, son evidentes y apodícticas, pero son proposiciones particulares y no generales o acerca de una clase de entes, pues en cada caso versan solo sobre uno mismo y valen únicamente para uno mismo. En virtud de su carácter de particulares estas proposiciones no dan para ser los principios del conocimiento, como mucho sirven para por vía de la inducción llegar a proposiciones derivadas acerca de los

entes de la clase a la cual pertenecen los individuos sobre los cuales versan, el hombre, que ya no pueden considerarse evidentes, las cuales a su vez habrán de ser explicadas con base en la verdadera constitución del hombre. Estas proposiciones no pueden dar fundamento a la metafísica y la filosofía. Convertirlas en razón de la apodicticidad de su evidencia en primeros principios de estos saberes requiere la subsunción del ente que las conoce y al cual se refieren bajo las clases adecuadas a fin de efectuar dicha metamorfosis, las cuales son clases mucho más generales del ente, pensando además que la evidencia de la proposición particular puede ser trasladada a la proposición de clase, lo que no es posible. No obstante, una vez hecho esto, las proposiciones de clase obtenidas no poseen la evidencia que se les atribuye, solo se ha supuesto, sin base, que son evidentes. Añádase a ello que la subsunción del ente bajo las clases asignadas, también supuestamente evidente y de manera apodíctica no es así, sino que incluso es falsa. Las clases en cuestión no le convienen. Se ha malinterpretado de tal manera aquello inmediatamente dado, comprendido y conocido que se ha dado por evidente que el *yo existo* expresa la seguridad de su existencia como rasgo esencial y constitutivo de los entes de una región, que ese ente existe como una conciencia, que esa es su esencia y que en cuanto tal es inmanente, cuando en realidad todo esto solo ha sido supuesto, mas no se ha constatado que sea verdadero. En realidad, conceptos como el de la conciencia y el de sus representaciones son conceptos de clases inexistentes de ente y por ello vacíos.

De acuerdo con la imposición de los principios modernos a los entes, lo primero en conocerse es el *yo existo*, interpretado tácitamente como proposición de clase, con lo cual en realidad se ha puesto a una proposición que no es evidente y mas bien es falsa como primer principio de la metafísica. *Yo existo* no es algo verdadero como proposición de clase, sino solo en tanto verdad particular sobre un ente y solo para ese ente. Para darse cuenta de la misma este ente no necesita aplicar la duda cartesiana o poner entre paréntesis el valor de verdad de todo lo que no sea el propio *yo*, u otros artilugios. Que el *yo* sea una conciencia es una proposición falsa e igual lo es la inmanencia de esa conciencia. Los primeros principios modernos no son, como se ha pretendido, las proposiciones que quedan como evidentes a la patencia después de aplicar la duda extrema. Estas proposiciones duda o no mediante, no aparecen por ningún lado, no son patentes, menos aun absolutamente evidentes. No hay tal mostración. Las proposiciones verdaderas son:

> 1ª- *Yo existo*. Pero no como un principio, sino en tanto verdad particular acerca de un individuo y solo para ese individuo la cual no es el primer principio de la metafísica y la filosofía. Tomada como proposición de clase y como principio de estos saberes es una proposición falsa y un

falso principio. Es posible mediante una razonable inducción concluir que todos los entes que pueden comprenderse a sí mismos como *yos* podrán encontrarse, cada uno desde su propia perspectiva, con esta verdad apodíctica sobre sí mismos y únicamente acerca de sí mismos, pero nada más como propiedad —no fundamental— de los entes de esta clase basada en los predicados fundamentales que definen a la esencia de la clase en cuestión, no como la definición de la esencia de la clase o parte de dicha definición. Esta será entonces, a lo más una propiedad de la clase a la cual pertenece cada *yo*, no de clases más generales bajo las cuales está subsumida dicha clase. En consecuencia, no podrá ser una propiedad de la clase del ente auto-estante en cuanto tal o de una de las clases más universales en las cuales se divide el ente auto-estante, menos todavía un predicado esencial definitorio de estas clases. No es posible, así pues, transformarla en proposición sobre la esencia de una clase máxima de ente auto-estante y principio de la división del ente en solo dos clases.

2ª- *Yo tengo facultad de tener conciencia o concienciar*. Esta proposición es también particular y absolutamente evidente, en cada caso solo para un individuo y únicamente acerca de sí mismo, aquel que conciencia y tiene conciencia aperceptiva de sí (como ente concienciante entre los demás entes). Por ello no puede servir de base a la filosofía y la metafísica. No se sigue de ella la esencia de la clase de entes a la cual pertenece el individuo en cuestión esta proposición no define a esa clase de entes, sino que solo versa sobre una propiedad en un ente particular fundada en los predicados definitorios de los entes de esa clase y no es un principio de la filosofía. Es posible llegar a una proposición general mediante inducción a partir del cumplimiento de esta proposición particular en individuos. La facultad de concienciar o tener conciencia de un ser racional y su aplicación sobre el propio ente concienciante pertenece a la naturaleza de los entes de esta clase, entes que existen unos entre los otros, vivientes, animados, concienciantes, racionales, pero no constituye la totalidad de la esencia de esta clase de entes. Si se quiere, forma parte de la diferencia que pertenece a la definición de la especie, pero no puede ser toda la definición ya que deja fuera al resto de la diferencia más el género, auto-estante, y las diferencias correspondientes a los géneros, cada vez menos generales hasta llegar al género próximo, que también forman parte de la definición. No son estos entes algo que se reduzca a un concienciar y existan como tal. *Concienciar* no es una región del ente ni una manera de existir de una clase de entes, no es algo en lo que pueda consistir la existencia de un ente. La tesis moderna: *yo soy una conciencia* o *mi esencia es la de ser una conciencia, una cosa que piensa*, es falsa.

> 3ª- *Yo tengo conciencia de algo* —en realidad entes y pensamientos— es una proposición verdadera, pero no lo es que tengo conciencia de representaciones. Es claro que esta afirmación tampoco puede servir de principio a la filosofía, pues solo expresa la apertura del hombre al ente y al ser del ente, sin la cual no sería posible hacer metafísica, mas no la naturaleza del ente en cuanto tal ni el ser del ente, ni es por sí sola principio para llevar a cabo tales determinaciones.

La verdadera clasificación del ente que es cada *yo*—y por lo tanto su definición real— se basa en su carácter fundamental de ser un ente que existe entre los demás entes. En tanto el *yo* es un ente más que existe entre los demás entes, su clase será una clase más entre las demás clases de entes que existen unos entre los otros. A fin de clasificarlo y definirlo debe ser ubicado en las clases de que le corresponden, desde las que comparte con entes de otras clases hasta su clase definitoria. La esencia, llevada a definición, de la clase de ente a la cual pertenece el *yo* ha de contener a las definiciones de las esencias más generales hasta llegar a la de su clase. Puesto en términos más tradicionales, tendría que comprender al género —lo cual incluye a las diferencias de todos los géneros desde el más universal hasta el próximo— y la diferencia específica de la especie. Cada *yo* pertenece a la clase general del ente auto-estante y dentro de esta clase a la de los entes-que-existen-unos-entre-los-otros, los cuales a su vez se distribuyen en otras clases. El *yo* es un ser viviente, animal, concienciante, racional, también auto-concienciante; es un ejemplar de la clase *hombre*. Las tres proposiciones verdaderas se fundan en las determinaciones esenciales de las diferentes clases de entes bajo las cuales se subsume el ente que en cada caso es un *yo* para sí mismo. La definición moderna de la clase de ente a la cual pertenece el *yo*, en cambio, resulta equivocada, ya que toma a una propiedad no fundamental sino fundada de esa clase de ente por la esencia y por lo tanto como definición, no solo de la clase a la cual pertenece este ente, sino de una de las dos clases de ente auto-estante ahora reconocidas. Comenzando por la clase de los entes-que-existen-unos-entre-los-otros, las clases más generales desaparecen de la definición y, en su lugar, una propiedad —permítaseme insistir, derivada— de la clase de generalidad ínfima, desvinculada de su fundamento en las clases más generales, se identifica con la definición de esta clase, cuyo rango, desaparecidas las clases que antes eran fundamento de ella y a las que estaba subordinada, es elevado al de una de las dos clases más generales de ente. Los géneros se omiten en la definición y la especie se identifica con el género máximo. Al hacer esto, para sí mismo el *yo* deja de ser un ente más entre los demás entes, suprimiendo esta relación fundamental e inmediata, lo cual le permite abandonar a la clasificación expuesta de los entes auto-estantes, puesto que creyendo no estar entre los demás entes el *yo* ya no piensa que pueda ser ubicado allí.

Ninguna de las tres afirmaciones verdaderas son proposiciones que contengan la esencia de la clase de entes a la cual pertenecen los individuos sobre los cuales ellas versan. Estas proposiciones no necesitan el camino de la duda para ser conocidas ni la certeza del *yo existo*, que en realidad no las precede. Todo hombre puede darse cuenta de cada una por separado sin prelaciones, con solo reflexionar sobre sí mismo y sus facultades. No son proposiciones que excluyan a otras, por ejemplo, negando la naturaleza de los entes auto-estantes de los cuales hay percepción como entes que existen unos entre los otros, naturaleza que, como género de auto-estante, corresponde también a la esencia del ente que es el hombre. Para ponerlas en el lugar de los primeros principios sí que fue necesaria la duda. Sin embargo, esta es insuficiente, por lo que adicionalmente han tenido que ser tergiversadas a fin de transformarlas de las proposiciones particulares que son en proposiciones metafísicas de clase y primeros principios de este saber.

Hemos hallado que los tres primeros principios modernos no son verdaderos primeros principios de la metafísica y la filosofía. Aún más, encontramos que son proposiciones falsas. Si mediante una razonable inducción las verdaderas evidencias absolutas son llevadas a proposiciones generales acerca de la clase de ente a la cual pertenece quien en cada caso las dice, el hombre, único ser que puede formularlas, hay que abandonar la pretensión de que sean primeros principios de la filosofía y la metafísica. Estas proposiciones no conciernen al modo de existir del hombre como ente auto-estante. Este ente no existe como conciencia encerrada en una inmanencia, ni de él forma parte algo que exista de tal manera. Al contrario, la apertura del hombre al ente se deriva de que no hay un hiato insalvable entre él y los demás entes, puesto que existe como ente entre los demás entes. Es de esta manera que no requiere de algo otro para existir y es auto-estante, como los demás entes entre los cuales está y a los cuales puede percibir.

Las tres verdades arriba mencionadas sí son evidentes, aunque solo como proposiciones singulares y no generales o de clase. *Yo existo* es absolutamente evidente, pero tal como se muestra esa verdad, sin transformarla en proposición de clase mediante una interpretación equivocada del concepto de sujeto y aquel del predicado, esto es, sin la errada subsunción —tácita— del *yo* particular bajo conceptos metafísicos de clase de ente, puestos como sujeto, y una mala comprensión del alcance del predicado que lo interpreta como atributo esencial de una de las dos clases de ente —en virtud de esa existencia necesaria—, tomada además como primordial y por encima de la segunda clase de ente. Como primer principio de la metafísica, verdad acerca del ente, del ente en tanto auto-estante, en cuanto ejemplar paradigmático y como una de las dos clases máximas del ente, es una proposición falsa y un falso principio. La clase del ente seguro de sí mismo

y de su existencia, más de su ser, como atributo fundamental de su ser, diferenciado de los demás entes que carecen de dicha seguridad y a los cuales ese ente tiene que asegurar, para sí mismo, respecto de su existencia y ser a partir del conocimiento de su propia verdad, es la construcción filosófica —a partir del concepto antiguo de alma— del concepto de un ente inexistente, que no encuentra correspondencia en los entes que son los hombres reales. Que ese *yo* tenga la facultad de tener conciencia es diferente a que sea una conciencia o a que su esencia como ente sea la de existir como algo que tiene conciencia, con ser conciencia tomado como una de las dos regiones del ente. Esta tesis es en primer lugar, una proposición de clase acerca de la esencia del *yo* como clase de ente, determinada como conciencia, mediante la cual la consideración del *yo* como hombre y en cuanto tal como ente entre los demás entes y su clase como una más de las clases de entes auto-estantes, es abandonada. En segundo lugar, es una proposición metafísica acerca de una de las dos regiones del ente filosóficamente construidas a partir de la modernidad, el ente auto-estante que en cuanto tal existe como conciencia absolutamente segura acerca de su esencia y su existencia según dicha esencia. Aquí se ha erigido una clase vacía, conciencia como entidad de naturaleza espiritual que no contiene nada que provenga de un ente entre los entes, bajo la cual se ha subsumido al ente individual que se designa a sí mismo como *yo*, todo ello a fin de poder pasar de la proposición evidente singular a una proposición que pretende pertenecer a la metafísica. La tesis de la inmanencia también resulta de la subsunción errada de los entes inmediatamente concienciados en la percepción bajo una clase equivocada como representaciones. Ella concierne a la segunda clase de entes en las cuales ha sido dividida la totalidad del ente, también transformada en proposición metafísica por una subsunción inadecuada de lo inmediatamente dado a la percepción. Como las dos anteriores es un falso principio y una proposición falsa.

La modernidad filosófica ha establecido sus principios subsumiendo al *yo* y a la *alteridad* bajo sus propias clases. Sin embargo, las clases construidas no concuerdan con los entes, estos no las acogen. La pretensión de que los principios modernos, incorporando a las nuevas clases de ente, son evidentes ha forzado en los entes una errada interpretación, no solo de estos sino también de lo que es evidente. El conocimiento espiritual de uno mismo como conciencia o autoconciencia es tomado por evidente, lo primero conocido y completamente seguro, cuando es un conocimiento vacío y no hay tal cosa como su supuesto objeto. El mismo es una quimera. No ocurre así con la comprensión inmediata de los entes auto-estantes, entre los cuales se encuentra el propio *yo*, como entes que *están-unos-entre-los-otros*, pero esta comprensión es rechazada y ya no es tenida como algo inmediato, sino como conocimiento determinado por una argumentación con base en principios dados por la razón desde sí misma, bien

sea, como representación de los entes reales, bien sea, a los propios entes como meras representaciones. Para este punto de vista, la evidencia concierne solo al ámbito de la conciencia y sus contenidos inmediatos, interpretados como representaciones simples. Los entes auto-estantes, no siendo pensados como evidentes, son concebidos como algo mediato, constituido a partir de lo que sí es evidente, por lo que pueden ser descompuestos en representaciones simples a partir de las cuales después serán recompuestos argumentativamente. Con ello, la relación inmediata fundamental con los demás entes pasa a ser la percepción y deja de ser la de estar entre estos como uno más.

La razón moderna determina lo que es evidente partiendo de la verdad apodíctica del *yo existo* y la comprensión en ella de las características que tiene que tener el ente evidente para serlo. La evidencia queda entonces restringida al ente *inmediatamente conocido* con máxima *seguridad*, caracteres atribuidos a la conciencia auto consciente y a sus contenidos inmediatamente conocidos, dentro de los límites del conocimiento inmediato de estos y de lo seguro en el mismo. De esta manera la evidencia solo es posible en el auto conocimiento de este ente, de sus facultades, sus representaciones inmediatamente conocidas, supuestamente simples. Con base en esto la razón moderna, tomada como facultad de una conciencia, cree poder encontrar en sí misma los principios, conceptos básicos y demás fundamentos, así como las reglas de inferencia y condiciones de pertenencia de conceptos y proposiciones, para la constitución de un conocimiento verdadero, todo ello con base en criterios propios de verdad, de los que se piensa que están bien fundados en la naturaleza de esa razón. Sometido a estos presupuestos de su propia elaboración, el razonar del hombre moderno decide qué es lo que puede ser y es evidente y qué no lo es, imponiendo a los entes construcciones filosóficas fundadas en los mencionados presupuestos, tomadas por leyes racionales de los mismos. La decisión de encontrar por sí mismo y con base en sus propias fuerzas el conocimiento[257], central para la modernidad, se ejecuta de este modo. Con ello la autonomía del pensar humano, que se deriva de la posibilidad del ente racional de construir, como bocetos, proyectos para la comprensión de los entes, esbozos de sus conceptos básicos, reglas diferentes de pertenencia y derivación, de interpretación y verdad, principios, conectar a los conceptos en juicios, elaborar razonamientos, interpretar a los entes y al ser de los entes desde estas construcciones a fin de comprenderos, ha sido mal entendida

[257] Cfr. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, en René Descartes, *Oeuvres et Lettres*, textes présentés para André Bridoux, Bibliotèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953, pp. 2-119, II y III; *Discours de la Methode*, en *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (Eds.), 11 Vols., Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1964-1974, Vol. VI, Paris, Vrin, 1965, pp. 1-78, I y II; *Meditations*, en *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (Eds.), Vol. IX – 1, Paris, Vrin, 1964, I.

como algo que tiene su sede en algo así como una conciencia o una mente y empleada para imponer por encima de la evidencia de los entes sus construcciones de los principios, conceptos básicos, diversas reglas de derivación y síntesis de los entes, declarándolos verdaderos e incluso evidentes contra toda evidencia.[258] Si la razón autónoma del hombre piensa que no tiene que cotejar sus criterios con el ente se vuelve arbitraria. Esto ocurrió en la modernidad. La época que ha descubierto la autonomía también ha hecho un mal uso de esta. Corrientes contemporáneas, la llamada postmodernidad viene a la mente, la han esgrimido y comprendido realmente muy mal.

Una construcción filosófica determinada por los supuestos del método moderno decide qué es lo inmediatamente conocido y su naturaleza, no la propia evidencia del ente. Proyectada sobre este, una idea equivocada del conocimiento lo desvirtúa. El punto de partida es el pensamiento de que el conocimiento consiste en intuición de verdades evidentes y deducción de sus consecuencias. Esto presupone en la facultad cognoscitiva del hombre la posibilidad de intuir dichas verdades más la de inferir a partir de las mismas. Del lado de lo conocido, los entes fundamentales del conocimiento han de ser simples para que puedan ser objeto de intuición y su conocimiento pueda ser evidente. Los entes complejos

---

[258] Es sabido que la interpretación moderna de la autonomía de la razón depende de la definición del *yo* autónomo a partir de la seguridad que tiene de sí mismo y de su ser como conciencia inmanente, o como ente al cual en su ser le va su propio ser, y es aquello a lo cual hay que dirigirse primero para investigar el ser de los entes; por lo tanto, depende de la primacía óntico-ontológica de este ente inaugurada en la modernidad, aunque los propios modernos no lo dijeran de esta manera. Esta es la preeminencia de un ente que no existe entre los demás entes, el cual aborda la investigación del ente desde la perspectiva de sí mismo. Solo si lo determinado pertenece a esta conciencia, o al ente que desde sus estructuras de ser hace posible la patencia de los entes, pueden las normas que este ente encuentra en sí o que incluso pone desde sí —en diversas, sucesivas filosofías y con diversos grados de participación de su voluntad— determinar al ente, tanto respecto de lo que es como de lo que deba ser. Para un ente así estructurado todo conocimiento va a ser auto conocimiento o al menos va a comenzar por el auto conocimiento, de modo que este ente puede, o bien, tener en sí, o bien, postular desde sí las leyes o meras normas —que incluso pudieran ser solo subjetivas— para decidir lo que son sus representaciones y representarse al mundo con base en las mismas y de diversas maneras. Ahora bien, la verdadera autonomía de la razón no depende de que el ente racional sea una conciencia o esté situado como lo está un *yo* respecto de los demás entes. El asunto es que el hombre —no una conciencia— es y siempre ha sido quien decide los fundamentos con los cuales va al encuentro de los entes y su comprensión. Desde su comienzo como ente racional, el hombre ha construido esbozos de estos fundamentos, los cuales ha lanzado sobre los entes. Pero estas construcciones deben cotejarse con los entes, que pueden aceptarlas o rechazarlas en diversos grados. La autonomía no depende de una conciencia o de un ente que sea radicalmente diferente de los demás y esté caracterizado por una primacía ontico-ontológica, esto no es indispensable para que haya autonomía, sino que depende de la estructura-facultad que posee un ente-entre-los-demás-entes de razonar y construir.

tendrán que ser deducidos a partir de la evidencia del ente simple. Los supuestos acerca del conocimiento, si este ha de ser posible como algo cierto, determinan el carácter del ente conocido. La esperanza de que el conocimiento cierto del ente es posible y real es un motivo poderoso para que se proceda a asignar a este las características presupuestas. Por esto se impone al *yo* la noción de alma, algo simple, luego aquella de conciencia, de lo cual se piensa que es inmediatamente conocida. Del lado de la alteridad, la idea de lo simple que pueda ser evidente lleva a la imposición de representaciones simples a partir de las cuales hay que dar cuenta de los entes auto estantes.

Este proyecto filosófico no puede explicar con veracidad al ente ya que la estructura del conocer postulada en el mismo está equivocada. El hombre no puede intuir simples, bien sea, sensibles, como, p. ej., ideas de las cualidades de la sensación, tampoco a las formas de las substancias sensibles (algo ya descartado por los modernos) o a sus esencias, bien sea, inteligibles, como entes o conceptos de entes que no pueden darse a la intuición sensible, entes inteligibles, o la verdad de proposiciones universales. Si fuera a recibir entes simples, la facultad sensitiva —y por lo tanto la perceptiva— tendría que tener la posibilidad de aprehenderlos, de la cual carece y a la que no necesita poseer, ya que lo que existe y está dado al sentir y al percibir son entes individuales auto-estantes que existen unos entre los otros, por lo tanto entes extensos a cuyo ser pertenecen sus atributos. Estos entes no son simples ni algo que se agote en la percepción de estos, o que pueda ser objeto de una intuición dirigida solo a simples o una intuición que tenga que agotar al objeto intuido. Sin embargo, la única intuición, en el sentido de conocimiento sensible inmediato, que posee el hombre abarca a individuos de esta clase. La facultad de darse cuenta de los entes y comprenderlos tiene una estructura diferente a la que tradicionalmente se ha pensado. El hombre no recibe o da acogida a inexistentes sensaciones, ideas de cualidades simples de la sensación, apariciones de escorzos superficiales de objetos y cosas así. Sentir —y en consecuencia percibir— no consiste en recibir entidades que son simples o que se reducen a lo advertido en ellas al recibirlas. La operación de sentir y percibir consiste en recibir a los entes, abarcándolos con la percepción, como consecuencia de su forma fundamental de *estar-unos-entre-los-otros*, determinante de sus relaciones con los entes circunvecinos y aquellas de sus partes, unas con las otras, por lo que cada ente ha de ser abarcado, esto es englobadas sus partes en la unidad que hace al ente y discernido de los demás entes entre los cuales está. Siendo un ente que está entre los demás entes, cada hombre puede englobar tanto a los entes diferentes que percibe como a sí mismo cuando se apercibe, aun cuando no advierta todo aquello que pertenece a cada ente percibido. No hay intuición de simples. Existe la intuición como manera de tener patencia inmediata de entes individuales, pero esta posibilidad está dirigida solo a entes individuales auto-

estantes que existen unos entre los otros, con las siguientes características: 1º no hay intuición —esto es: intuición sensible— que agote lo percibido, ni que se dirija a simples, a escorzos o cosas como estas, lo que hay es abarcamiento de los entes sensibles; 2º no hay facultad intelectual de intuir esencias de entes ni verdades universales acerca de estos, nada de eso existe. Por inducción se va de lo particular a lo universal, que no es evidente ni ha sido probado. De lo universal, que hasta ahora ha sido aceptado en vez de rechazado por los entes, hay que regresar a primeros principios que sean tales que de ellos y solo de ellos se siga lo universal. Solo en este momento lo universal y con ello el conocimiento de los entes habrá sido puesto sobre bases firmes y justificado.

La verdad inmediata del ente es su evidencia y esta requiere su presencia, que esté dado y que sea inmediatamente percibido y comprendido adecuadamente en cuanto a qué es lo que hay como ente y cuál es su *loque*. La evidencia del ente no requiere que su conocimiento inmediato, posible solo en la percepción, agote la totalidad de lo que le pertenece, por lo tanto no requiere que lo percibido se agote en lo inmediatamente advertido al percibirlo. Se presentan problemas cuando se piensa que la percepción tiene que agotar a lo percibido, ya que entonces la intuición debería aprehender simples o lo intuido reducirse a lo advertido, que ha de ser pensado como representación y el ente complejo no podría ser inmediatamente conocido sino algo cuyo conocimiento resulta de la síntesis de representaciones inmediatamente percibidas. Hay, así pues, dificultades importantes en cuanto a la teoría moderna de la verdad del ente y sus criterios, las cuales dan lugar a una determinación errada del carácter de lo evidente y, en consecuencia, de lo que es evidente. Frente a esto he mostrado que lo inmediatamente dado al percipiente humano son entes individuales auto-estantes reales, entre los cuales está el propio percipiente. La percepción consiste en abarcarlos y recibirlos, su comprensión no es algo que venga de suyo con la recepción, ni se basa en el conocimiento inmediato de su *loque* como ente presente en el auto-estante percibido, sino que requiere construir conceptos de *loques* adecuados al ente dado a la sensación, que lo revelen en vez de taparlo o deformarlo, sin imponerlos a este, construcciones de *loques* que no sean rechazados por los entes, sino que ayuden a comprenderlos.

Concluyamos diciendo que si los principios modernos no son los verdaderos primeros principios de la filosofía y la metafísica, la perspectiva de la conciencia, como de primera persona, aplicada a la investigación no es buena para estos saberes pues el hombre, después de todo, no es sino un ente más entre los entes.

Caracas, mayo de 2018